

كتاب الحق المبين في محاسن اوضاع الدين

طبعت من جيب صالح بن ثابت القراني سلمه الله تعالى الخمس
 بقين من شهر ربيع الاول سنة سبع وثلاثمائة والى بيطبع
 چيركوف بمدينه قزان

وكان ذلك باذن ورخصة صدرت من جانب المعارف الروسية
الكائنة في بلدة بيتربورغ من الأماكن الشهيرة
١٨ نجي أبريل ١٨٨٩ نجي سنه سى من الميلاد المسيحية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على باهر احسانه وشاهر انعامه والصلوة والسلام على سيد انبيائه
محمد وآله واصحابه (اما بعد فاعلم ان الدين الحق كما قال الله سبحانه وتعالى ان
الدين عند الله الاسلام هو الشريعة المحمدية والملة الاحمدية وهي التي
جاء به حبيب الله المصطفى ورسوله المجتبي ابو القاسم محمد بن عبدالله بن عبد
المطلب بن هاشم العربي القرشي الهاشمي المكي ثم المدني عليه افضل الصلوات
وامثل التسليكات من عند الله تعالى مما تضمنه انقران العظيم والكتاب الحكيم
وسنة الرسول النبي الامي الكريم الرؤى الرحيم من قول او فعل او اقرار
صدر عنه صلى الله عليه وسلم واثبتوه بنقل صحيح مختار في كتب الاحاديث
ودواوين الآثار وهو الذي يدين به الاسلام من عقايد وعبادات وعقوبات
واداب خمسة انواع كل منها يشتمل على خمسة اقسام (وذلك على ما قررناه
في سائر المآلئ ثابته بالضرورة ومعلوم بالبديعة لا يفتقر اليه من المتأمل
فيه من التأمل الى دليل خارج عنه وبرهان عقلي دونه كما قال جل جلاله قد
جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمى فعليها وما انا عليكم بحفيظ
فانه على ظهوره ووضوح اموره ورسومه او تادم وثبات اركانها وعماده يدعوك بسلام

بديع ظاهر وبيان واضح باهر الى ما هو مستحسن بالضرورة ومقبول
 في الفطرة ومسلم عند جميع الخليفة وثابت بالبراهين المتظاهرة والحجج القاطعة
 المتظاهرة من توحيد الله عز وجل اولا وتقديسه ثانيا وتجيده ثالثا الى
 مكرم الاخلاق ومعالي الاوصاف من العد القوا الحكمة والعفة والشجاعة بجملة شعوبها
 وهدى الى اكتساب العلوم واقتراى المعارف بكلية فنونها فانه يامر بالفكر والذكر
 والتقوى والخشية من الرحمن والحذر من مكاييد النفس والشیطان التي هي رأس
 الحكمة وملاك الامر الباعث لكل كمال وخير والصبر والشكر وايتار الصدق
 في القول والانتقا في العمل وحسن الخلق والقناعة والرفق والشفقة على الخلق
 وانجاز الوعد ووفاء العهد والعدل والاحسان وايتاء ذی القربى وينهى عن
 الفحشاء والمنكر والبغى والعدوان ويحل الطيبات ويحرم الجباث ويرشد
 الى اصناف الصنائع وافتن الذاريع وغير ذلك من بواهر المحاسن ومفاخر
 اوصاف الظاهر والباطن ثم شرع من عند الله في العبادات طريقة حسنة مرضية
 قد بلغت من الرزانة اقصاها ووضع باذن الله في المعاملات قواعد مستقيمة
 رضية لا تغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصلوا رتب على الجنایات عقوبات وافية متناسبة
 وهو يتوخى من كرمه ورحمته دراهم عباد ما اسقاطه العفو والافتقالات فيما
 بينهم وايتار ما مع حسن المراتب لتفاوت احوال الانام ومراتبهم في العقول والافهام
 ويبث في اثناء مقاصده من ذلك بالتلبيح والتنبيه في انحاء موارد على ام المسائل
 الحكيمة وامم المعارف الالهية بين تالذو طرقي مما غاب عن افاضل الحكماء وامثال
 العرفاء لاعلى مثال يحتذيه وقانون ينتجيه ومراعاة بلد ومراجعة احوال بالنظر
 في كتب او التلقى في محاوره او خطاب او تلقن من الناس او ترتيب
 مقدمات وقياس كما قال عز مجده ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن
 جعلناه نورا نهدي به نساء وقال ما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك
 اذا ارسلنا بالطلون بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم وما يحد
 بآياتنا الا الظالمون وقال عليه الصلوة والسلام انا اقامية لانكتب ولا نحسب
 الشهر هكذا وهكذا الحديث بل بحض عطاء الهى ووحى ربانى قد اظهر

انوار دينه و اطوار يقينه في اقل زمان و اضل اوان و جعله فوق الدين كله و بدأ به
 و هو فريد من الاخوان و وحيده من الخلان بين ظهري قوم مرد و اعلى الجهل
 و الكفر و العناد و تهنوا في سفك الدماء و الظلم على العباد و املك الحرث و النسل
 و تخريب البلاد ليس معهم علم و اداب و لا تعلم و اكتساب و انما قصارى امرهم
 على الحمية الجاهلية و الاتحاد و العصبة على خطط الضلالة كما قال جل ذكره
 لتتذرن قوم اما انذرا باؤهم فهم غافلون فقمع عنهم جملة ذلك و اصلها و قلع اسنة
 ضلالهم نعلها بما بالبن به من بليغ الدعوة و جميل التبليغ فاصيته و ملك من يدب
 التعليم و طيب البيان نصيبه و اقام تلك الوظائف بنفسه و قومها على اتم الوجوه
 و احسنها و اجمل الطرق و اكملها من غير تفاوت فيها و لا تقصير في شئ منها
 في مجارى افعالهم و مسارح احوالهم و اشتمل عليها ما اتى به من عند الله من الكتب
 الحكيم و القرآن العظيم و غير ذلك من الوحي الصادق و الالهام الناطق النى
 تضمنه و اوين السنة الباهرة البارزة على الصحة و توازن النقطة فل كل كلمة من
 كلماته بجز من بحور الحكمة و عالم من عوالم المعرفة لونا ملها الغذاء و وحده و وحده
 و قوم فكره في استنباط ما في ذلك اليم من المعارف و الحكم فند عمره و كل بصره
 و ما بلغ العشار من عجائب و لا استوفى ذلك المقدار و لا اقل من غرابيه على
 ما نبه عليه سبحانه حيث قال و نزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شئ و هدى و رحمة
 و بشرى للمسلمين و لقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى و رحمة لقوم
 يوقنون و هو النى انزل اليكم الكتاب مفصلا و عن هذا بالغ في الحث و الترغيب
 فيه تنبيه على انه مفن
 عن سائر الايات * قاضى
 بيشاوى رحمه الله
 امره فلو لانه في وثوق من صحته و يقين من حقيقته لما دعى

الى النظر فيه و التفتكر في معانيه فانظر ايها السبيب العاقل الى شأنه هذا و حاله اذا
 و تأمل فيه و همد بصره و وجوده و نظر لاهل نحمد النبوة و دعوة الخاق من عند الله
 امر غير ما ذكر او تعرفها شياء سواء ولا سيما
 (٢) يتيمى كهنا كرده قرآن درست
 كتب خانه چند ملت بشست سعدى
 إذا لوحظ كونه اميا لا يعرف الكتاب

والاحساب ولا فرع بابا في التعلم والاكسلب وكونه يتيمار به مقل على
 الفقر والفاقة في عهد الجهالة وثواران الكفر والضلالة فلن فرط فضله وكمال
 علمه مع ما علم من حاله اعظم شاهد على حقيقته وادل دليل على رسالته ونبوته
 لا يستره معاذ الله الاسبق الشقاوة وحق الضلالة (٢) بيت لعل او كوياس است از قوت انسلوب
 والله در البوصري رحمه الله فيما يقول «بيت» * نه رساله خواند نه قوت القلوب *
 (وكفالك بالعلم في الامى معجزة * في الجاهلية والتأديب في اليتيم * بل
 ذلك او ثنى ببراتب من شهادة البراهمين والشهود واثبت من دلالة المحاضر
 والعهود وابعد من اضطراب قلب وختلاج ريب فان انت حصلت هذا من هذا عرفت
 كون معرفتك بحق رسالته وصدق نبوته في غناء عن برهان على شاكلة معرفتك
 بصدق من يدعى حفظ القرآن او حمل كذا قنطارا من الحديد بمسامعة تلاوته
 ومشاهدة رفعه بعيل على ما قاله جل مجده قل انها الايات عند الله وانما انا نذير
 مبين اولم يكفهم انا انزل لنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى
 لقوم يؤمنون بعد ان حكى عنهم ماتفوهوه بقوله لولا انزل عليه ايات من ربه
 يعنون به المعجزة المخارقة للعادة وصدور الامور الغريبة النادرة كمالا في ثمود
 الناقة مبصرة والان الحديد لداود معجزة ولموسى اليد البيضاء وقلب
 العصا حية تسعى ولعيسى ابراء الاكمه واهياء الموتى فرد الله سبحانه عليهم اولابن
 مثلها من المعجزات وخوارق العادات ليست من ضرورات النبوة ومقدمات
 الرسالة البتة ولا ما يستقل باظهاره وحده بل هو من انوارها وما يترتب عليه من اثارها
 وانما هو عند الله يظهره بحكمته في اى وقت شاء ويختص برحمته من يشاء
 وثانيا بانهم لما شا هدوا ادلات رسالته وايات صدقه وحقيقته فيما اتيه من
 الكتاب المبين وطالعوا جملة احواله في ذهب وايلب على مناهج صدق وصواب
 راي العين وهو اصدق برهان واعدل شاهد في المدعى كل جمدهم اياه
 واقتراحهم معجزة سواه طلبا للادنى مع حصول الاعلى واشتراء للضلالة بالهدى
 واستبدال بالذى هو خير مما هو ادنى فلن كل ذى حالة او صناعة لا يعرف شأنه
 ولا يطلع حاله بشىء مثل ما يعرف باثره ويطلع باقواله الم تر انك تعرف ابلحيفة

بالعقود وابعلى بالحكمة مثلاً ان انت من اهلها معرفة لا تستريح فيها وماعرفتها
 الانعزقة اثارها ومطالعة احوالها وتعرفى بعد ذلك نفس الفقه والحكمة وما هو
 بهلوعلى هذه الشاكلة حالكل مناعة وربها القيم بها من الشعر والفصلعة وغيرها
 حتى الصنایع الجزئية مثل الصباغة والحياطة وما يشاكلها وقال عز مجده قل انما
 اعظكم بواحد فان تقوموا لله مثنى وفردى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة ان
 هو الا انذير لكم بين يدي عذاب شديد امرهم بالقيام خالص لوجه الله معرضا
 عما سواه من التقليد لاستعلام امره وتحقيق ملجائه بالتفكير فيما فيه من المعارف
 وما اشتمل عليه احواله من الحكم بين تالد وطلوف متفرقين مثنى ووحداً
 فيصيبون الحق اذا وياخضونه ويعرفون صدقوا ملجاء به فيتنكر كل واحد
 من الاثنين ويعرض محصول فكره مخلصاً نظره على صاحبه ويتأملان فيه تأمل
 متصادقين متنافسين لا يميل بهما اتباع هوى ولا ينبض لهما عرق عصبية حتى يهجم
 بهما الفكر الصالح والنظر الصحيح على جادة الحق وسنن والفريد ينهض بالهمة
 ويفكر في نفسه بصدق رغبة وخلص نصفه ويعرض فكره عقله ويخليه ونفسه
 من غير ان يكابره فلن في الازدحام ما يشوش الحواطر ويعمى البصائر وينسد
 الروية ويخلط الفكر ويبدع للاعتساق وهجر الانصاف ويثور عجاج التعصب
 ولجاج التمزج وقد اعترفتم بنزامة نفسه ورجاحة عقله ورزاقته له وثقابة
 ذهنه واصالة رايه وجميعه محامد الرجال ومعايد الكمال فلو لانفخو ثوق من امره
 وحقيته ويقيمون من هجته في انه مرشح للنبوته من ربه ومختار لرسلته تصديق لادعاء
 امر خطير وخطب عظيم دونه ملك الدنيا والآخره جميعاً في مرئى من الافتضاح
 على رؤس الاشهاد والقاء النفس الى هلاك الابداهيهات هيهاهنا ان يدرك
 بالهنى او ينال بالدلى والمطلب كلما عوز شرف صعب مسلكه وحال طريقه كثرت
 عقباته (والتنبى يلزمه احد الامرين امجنون لا يبالى باقتضاه اذا طولب بالبرهان
 بل لا يدري ما الافتضاح وما رقبة العواقب واما انها في زخارف الدنيا وغرام
 لشهواتها ولذاتها وجلب منافعه وطلب مناصبها وكل الناس عارفون بكمال عقله
 ورزاقته واعراضه عن الدنيا بكليته (وقد اخبر سبحانه بانتفاكها عنه حيث

قال ما يصلحكم من جنة ان هو الا انذير لكم بين يدي عذاب شديد وقال قل
ما اسئلكم من اجر فهو لکم ان اجرى الأعلى الله وهو على كل شىء شهيد (ولا
تظنن كما ظنوا وكذبوا وفجروا وكفروا بايات الله انه ما اصدى معجزة ولا
اظهر آية فتكونون سواء بل مفصلات معجزاته وبينات اياته اعظم من معجزات
سائر المرسلين واجل واكبر واعز واكثر واثبت من ايات جملة الرسل والنبيين
(واعظمها القرآن المجيد تنزيل من حكيم حميد فى معرفه لا ياتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه) وهو الجدير بالايقى لعموم نبوته كافة العباد وشمول رسالته
العاكى والبادودوام شرعه الاماد وبقاء حكمه ابد لا يبادى شامده كل احدى يعاينه
كل امد فلان ما يفيد القرآن نفس النبوة وشرعه عين الرسالة مغن عن سائر الايات
وشان الرسول دليل الهداية عليها فضل الصلوات واكمل التحيات على مانبه
عليه سبحانه فيما قال عن لسانه فامنوا بالله ورسوله النبى الامى الذى يؤمن
بالله وكلما ته واتبعوه لعلكم تهتدون فانه عدل عن التكلم الى الغيبة
لا جراه هذه الصفات الداعية الى الايمان والاتباع بين هذا شأنه من كل
نفسه لو غيره ابداء لطريقة حسن التعليل واظهارا للنصفة
واحدار عن ظنة العصبية واشعار بان كمال معرفه مع ملعرى من الامية فى حاله
احدى معجزته (والبرهان القاطع المعتمد لنا فى تمام دينه وكمال شريعته
والشاهد البين القاطع للربوب عندنا فى صدق رسالته وحقية نبوته هذا
البين النبى ابلينه والعيان النبى بينه وقد شهدت به طرق الاعتبار ونطقت
بشهوده الايات والاخبار وسلكه الاخير اولى الايدى والابصار وهو الجدير بالايقى
لعموم نبوته العباد وشمول رسالته العاكى والبادودوام شرعه الاماكن والا ماد وبقاء
حكمه الا زمان ابد لا يبادى شمل كل احدى يعاينه كل امد فكانه يرى البعثة عيانا
وينلجى الرسالة شفاها نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين
امنوا وهدى وبشرى للمسلمين ومن امن بشهادة اليد البيضاء وعبان ميين
ربها كفر به عاينة عجل جسد له غوار وانين *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب مشارع الاصول ومشارب الفصول

الحمد لله حق حمدا والصلاة والسلام على محمد رسول الله وعبدته وعلى اله واصحابه
الطيبين الطاهرين من بعده (مقدمة) النفس الانسانية بهامى متأثرة من
الهدى تسمى عقلا نظريا يتفرع عليه الحكمة النظرية يقو بهامى متصرفة في البدن
عقلا عمليا يتفرع عليه الحكمة العملية من يوءت الحكمة فقد اوتى خير اكثير الاسماء
العلوم تقع على مسائلها المقصودة بالتدوين وعلى التصديقات بها وعلى
الملكات الحاصلة بين اولتها العمدة في اهليتها (والفقه يقتسم اصليا لا يرام به
لاحق العقيدة ويختص باسم الفقه الاكبر وفرعا يقصد به القيام بمقتضى
العبودية وغلبة الاسم عليه) (واصوله ما يمتنى هو عليه من الادلة الاربع
(والفن المتكفل بالبحث عن احوالها بهامى تفيد الاحكام يسمى اصول الفقه
(وموضوعه الدليل الشرعى للحكم الفرعى) (ومسائله ادلة اجمالية يفترق
اليها عند اثبات الحكم بالمسموع كالميزان لجملة المشروع (والدليل ما يعلم
منه شىء اخر باستعمال واستانزام فما صح يجب عنه العلم او الظن بخلفه سبحانه
فلان توقف على نقل فنقل ور بها يفيد القطع والافعلى ولا يثبت به ما استوى
عنده طرفاه (وانشرعى ان كان وحيامتلو فالكتاب او غيره فالسنة ويرجع
اليها ما عن الصحابي والافعزيمه كل الامة فاجماع او عبرة او لى الخبرة فقياس جلى
او خفى (والعقائد لا تثبت الا بمتواتر القران او السنة باثبات ما اثبتته ونفى
ما انفكوا السكوة عما عداه غير متعدد الدلالة ولا تعلق له بالاجماع والقياس ولا
مدخل فيه لاراء الناس (واول ما يجب على المكلف هو تصديق خبر النبوة ثم
الاخذ به وجبه في كل باب — على جهته *

* (المشرعة الاولى في الادلة الشرعية) * وفيها مشارب * (المشرب الاول
في الكتاب —) وهو القران وكلام الله حقيقة في الصفة القدسية مجاز في النظم
المحفوظ والمقرؤ المسموع والمحرر المكتوب بعلاقة الدلالة غلب
في النظم الدال على المعنى في عرف الفن وهو المعجز

المنقول

ترتيب الرئيس

الما قول الينا بين الد فتين تواترا بلا شبهة وعليه بناء الاحكام يسوغ وصفه
 بالحدوث والجعل بالخلق ونحوه مالم يرد به الشرع والبسطة منه لامن السورة
 وما صح سنده وساعد الرسم خطه واستقام في العربية وجهه فمتواتر كالعشرة
 يجوز قراته في الصلوة وغيرها ومعه مشهور يزاد به على المتواتر ولا ينسخ
 او احاد صح سنده هي حجة شرعية وفيه مالا يفهمه الخلق مع البراة عن الحشو والوهل
 والوقف على الا الله والراسخون في العلم استيناف ولزومه في اعتبار المعنى
 لا في قطع القرأة فالتداعى واعتقاد حقيقته على مراد الله ويحرم تفسيره بالرأى
 لاتا ويل هو قريب او بعيد ولا بدل من قوة الداعى ويجوز نسخه بالسنة كعكسه
 * (المشرع الثاني في السنة) * هي ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم
 من قول او فعل او تقرير وقد يخص الحديث بالقول والاثربا عن الصحابي
 اما مسند مرفوع باتصال سنده فان كان خبر جمع يعطى العلم بنفسه قطعاً فمتواتر
 والافل رواة واحد فقريب او اثنان فعزیز او اكثر فمشهور وما دونه يجمعه
 اسم خبر الواحد فلن اتصل بنقل الثقة عن الثقة سالما عن الشيوخ والعللة فصحيح
 والافما تنزل عنه بخفة ضبطه حسن وبإختلال شرطه ضعيف يرتقى بتعدد طرقه
 الى الحسن مثل الى الصحة ويتفاوت بالموصافه (والفقه انما هو جمع صدقه صحيح
 يقوم به ركن الاحتجاج والمعارضة وغيره ضعيف لا يثبت به حكم) (واما مرسل
 بترك واسطه وقد يخص بالصحابي فغيره واحد فمنقطع او اكثر فمفضل (ومرسل
 الصحابي واقرن الثاني ومن روو وامرسله كسنده حجة بل فوقه يحمل على السماع
 او وضوح الامر وشرطي التواتر ان يعتمد السمع ويستمر على مبلغ يعيد انقطع
 وينسخ النص بهو يكفر جاحده والمشهور يفيد الطمانينة ويزاد به عليه تقييداً
 وتخصيصاً وخبر الواحد الظن فيعمل به لا العلم فلا يكفر جاحده وشرطه عدم
 الانقطاع معنى والمخالفة للتواتر والمشهور والاجماع وعمل الراوى فعلاً وقولاً
 توقفاً او ردوا للصحابي الخارج فيمالا يحتمل الخفا وفي راويه الاسلام والعقل
 والعدالة والضبط وعدم الجهالة او مساعدة السلف قبولاً او سكوتاً او القيلس
 وعدم التداعى لا العدد والذكورة والمجربة والابصار وعدم الارسل

والشنيذ والاعراض (والعزيمة في السباع قراءة الشيخ او الراوى عليه وكتابه
اورسالته اليه ويقول في الاول حدث وفي غيره اخبر والحفظ الى وقت الاداء
او الكتابة المذكور فالاداء كما سمع (والرخصة الاجزاة والبنائنة والمضموم اليه
خط جماعة مع تلم النسبة (والنقل بالمعنى للعالم باللغة في المحكم والمجتهد
فيه وفي الظاهر لافي المشترك والمجمل والتشابه وجوامع الكلم ولا يقبل
الطعن الامفسر ابها هو جرح بالاتفاق من اهل العلم والنصيحة لا العداوة
والعصية (ومنزلة افعال عليه السلا مجة لا بد منها وسهو اوزلة لا يقر عليها
او مخصوص به لا يقتدى فيها او يبين يعتبر مبيها او اباحة واستحباب او افتراض
يتأسى بها على جهتها ان علمت والافيتبع على ابلحتها الى ان ياتي ما يخصها به
(والشرائع السابقة شريعة لنا اذا قصده الشارع بلا انكار (وما عن الصحيح فريد عن
الوفى والحلاى يجب اتباعه في منزلهما الترجيح فيها تخالفوا فيه ولا يخرج
عنه كالتابعى اذا زاحمهم بفتواه واعتبر في اجماعهم *

(الشرب الثالث في الاجماع) هو اتفاق جميع اهل الفقه والعبد التقي عصر من الامة على حكم
شرعى وليس بمقصود المصالح واعايد عوا اليه التشبث بالظنى في الحكم الناجز فلا يتصور
عن واحد ولا عن دونهم والامم السالفون في العقليات الصرفة والعقائد لاستحالة
ايقاع واقع وانعقاده بلا قاطع ولا يشترط فيه كثرة وثبات عليه موافقة غير امله
لجهل او هوى او فسق (واقوى مراتبه اجماع الصحابة بنصهم ثم بسكوت بعضهم ثم
من بعدهم على حكم لم يسبق فيه خلاف ثم يتفاوت بحسب نقله الى متواتر
ومشهور واحاد يجب العمل بكل منها ولا يكفر منكروا ثبت به ولا بد من سند خبر او قياس
* (الشرب الرابع) * فى القياس هو ابانة حكم شرعى بعينه فى جزئى
بمشركته لاخر فى علته وهى ما نيطت عليه شرعية الحكم من محصلات ومكملات
ومحسنات لمقاصد ضرورية او حاجية او كمالية او تحسينية تحصل قطعاً وظناً
او شكاً ووهلور كنه الوصف الصالح المعدل بظهور اثره بنص او اجماع فى
اجناس منهلوانواع فرادى ومثنى وثلاث ورباع يقدم اقواها والاظهر والاكثر
اجزاء فلاكثر فهو العلة وينقسم الى جلى متبادر وخفى غيره وكل منهما الى ماصح

ظلمه وبطلنه او فسد وقوى اثره و مريع التعرض فيه ستة عشر ولا ساع فيها
صحا باطنا وقويا اثر او ايضا ان اعتبر شرعا عينها في عينه فهو اثر او جنسه او هو في
احدهما فلا يهوى وقد يخص بالاخير والافغريب (اوبناء على ترتيب الحكم على
وفقه فثبت اعتبار له بعد الثلاثة فيمرسل ملايم قبل في الضرورية الكلية
القطعية والافغريب لا اصلا كما علم الفاوه (وشرطه تعديته بحكم شرعى معقول
متناول غير معدول به عن سند ولا مخصوص ومنصوص ومنسوخ ومؤخر
ومعارض ومتفرع ومبطل ومغير وعلته تتفاوت الى معنوية وحكيمة واسمية
جميعا فرفقا وحادونها ما يضاف اليه الحكم في مواقعها اما منقض فبسبب او موقوف
عليه فشرط اودال فعلا (وشرابطها كونها باعثة ضابطة للحكمة لامتازة
وظنية الطرد ومسالكها اما اجماع او صريح نص مثل لاجل وكى واذن
واللام والباء وان المكسورة محقة ومثقلة ثم الفاء واما ايباء بوقوعه
موقع جواب او مقارنة وصف او فرق بين حكيمين بصيغة وصفة او غاية
او استثناء او شرط او استدراك واما سبر قطعى الالفاء والحصر وتحقيق المناط
وتنقيحه وتخرجه (وموانعها عن الانعقاد والابداء والتبليغ واللزوم) (الاخذ
بنص الكتاب في الابواب كلها وبالاجماع فيما عدا العقائد واجب على منزلتها
ثم التعبد بالقياس بتحصيله والعمل به وجبه شرط جوازه المللية ووجوبه
التاثير ولا يجرى في المحدود والكفارات (ويبين المستدل دعواه بدليل
ومراده ان خفى لغرابه او اجمال فان سلم مقدماته انقطع خصمه والا فاليفصل
بمنع بحاجب باثباته والجملة بتخلف الحكم او لزوم المحال بنقض او وجوه معارض
فيتعاكس مناصبها (وما يورد عليه فساد الاعتبار لمخالفة نص او اجماع ويجلب
بمنع ثبوته او دلالة بتاويله او تخصيصه بدليل او ترجيح سبيله او بالمعارضة
بمثله وعلى حكم اصله او علته فبمنع او عايتها فباثبات او بعدم تاثيرها مطلقا
او في اصله او فرعها او محل او عدم افضائها او انضباطه او الفاء قيد منها او قدح
بفسد راجحة او مسلوية او قول بالوجوب او معارضة بالناقضة قلبا في العلية
والحكم او شهادة الوصف له وعليه او خالصة في حكم الفرع او علة الاصل او فساد

الوضع أو مفارقة بصلاح آخر (وترجيحه على مثله بتفضيل وصفا كقطع علة
ومراحة نص وإيلاء وتأثير وكثرة أصول وعكس وغلبة أشباه مناسبة فإذا تعارضا
فما بالذات على ما بالحال والشرعى والوجودى والضرورى والمأجبة
والتحسينية ومكملاتها بترتيبها وحفظ الدين والنسب والعقل والمال (وما صح
مهاسوى الأربعة كالأستحسان وشرائع من قبلنا وقول الصحابي والاستصحاب
والمصالح المرسله وغير ما راجعة) إليها الاجتماع ملكة شريفة يتمكن بها من استنباط
الحكم الشرعى نى محله ببذل الجهد من مأخذ وشروطه علم ما يتعلق به من الآلية
والسنة والاجماع على مراتبها لغموض شريعته وثبوتها وفادته وعدم مخالفتها له ولو وجه القياس
لا فى العقائد وأصول الأحكام مما لا يمكن اثباته بدون قاطع شرعى فانها مفرغ
عنها بنا كمال الدين وحجج اليقين وهو واجب أبداً ويتجزى فى نفسه والاصابة
وعدمها والحق عند الله واحد وقرر بفضله مؤداه حكما شرعيا لمن عمل به
ولا ينقض عمله بشرطه ما لم يعلم بخطأه وحقيقة الافتاء به ولا يفتى الاجتهاد وما
دونه رواية أو حكاية (والتقليد متابعة غيره بلا دليل فى قول أو فعل وهو امر ضرورى
مقدر بالحاجة ويجوز للمفضل والميت إذا ألحجه دليل المستند إليه قوله والمكتفى به
فى العقائد أشمولا ككفر الابتكاز برب الرسول وما اتى به من عند الله فما له من الله من عامم
* (المشرعة الثانية فى إفادة الكلام المعنى) * وفيها مشارب
* (المشرع الأول) * فى وجوه وضعه لها كان الانسان غير مستبد
بمصلحه مست الحاجة الى مشاركة بنى نوعه فمن الله تعالى بوضع الالفاظ
للمعاني لإفادة النسب والمباين ومعرفة دلالتها عليها بصحة النقل وتواتر الاشتغال
أواحادا (وهى بها موضوع له مطابقة وبما هو جزؤه تضمن والافتراض
ولابد له من اللزوم والموضوع ان كان لجزئه دلالة فتركب أماتم فان كان عن
حكاية عن الواقع فنخير أو لا فانشاء فان طلب كشف الهية فاستفهام أو تحصيلها
فامر ومطلقه للوجوب على سمة فى مدة وعدة الابتعاد ووصف أو تعدد ظرف
وفى غيره مجاز وفى مجراه خبر الشارع أو الكنى عنه فنهى أو لا فتنبية أو غيره
(وأمانافس تقييدى أو غيره والأفقر دفان استقل فمع صلوح معناه للحكم

عليه اسم وبدونه فعل والافادات حرف او غير (والاسم ان تعين بقرينة حسنة
فاسم الاشارة او عقلية فهو موصول او مطلق فمضمر او بوضع فعلم شخصى او جنسى
والافان وافق اصلا بحرفه فمشتق ولا بد من زيادة او حذف فى حركة او حرف
ويرتقى الى خمسة عشر بالاجتماع مثنى وثلاث ورباع (ومعناه امر بسيط
ينتزع عن الموصوف نظرا الى المنشأ بحاله العقل فى رتبة
الحكاية الى الذات والوصف والنسبة وهو مغاير للبدا مبهم
بالقياس الى ماتحته ومناط صدقه مواطاة اختصاصه بهوصوفه والافحدث او اسم
جنس (ثم ان وضع له بما هو واحد شخصى او نوعى او جنسى فخاص او متعدد
فلن استقرى جميع ما يصاح له بوضعه فعلم ولا يخص المستقل منه بسببه بل غير هو الا
فجمع منكر او نحوه ومانع دونه مشترك كمال او غير هو ولا عموم له اصلا وموضع
لعين معرفته لغيره منكرة وكل منهما ان دل على المسى بهما هو فطلق والافقيد وهما
فى حكم متحد مثبت ولو ما فى واحدة واحدة يحمل على المقيد وفى غير يجرى
على اطلاقه للاجماع المعلل والخاص والعلم الغير المخصوص قطعى الدلالة فيها
بتلوا ولا يضر فيه شيوع القصر كالجزا فالمتاخر الورد منه ناسخ والمتقدم
منسوخ بالمتراخى مخصوص بالمقارن والمتعارض بالجهالة من آيتين او قرائتين
اوستين او مخالفتين يجب الجمع بينهما فيما بالذات والترجيح فيما بالوصف متنا
اوسندا ان امكن والافيصار الى مادونه رتبيا وتقرير الاصول ويعتبر البيح مقدما
وضده رافعا له ومانقض شيوعه بهستقل لفظى مقارن ظنى وغيره قطعى وهو
بما هو متناول حقيقة وبها مقتصر مجاز (المشرب الثانى فى وجوه استعماله)
فهو فيها وضع له لغة او شريعة او عرفا عاما او خلاصا حقيقة وفى غيره مجاز كنسبة
الفعل الى فاعله او غيره ويختص باسم الحكيم والعقلى كالاول بالغوى وطرفاها
حقيقتان او مجازان او مختلفان وكل منهما ان ظهر المراد منه فصرح والافتكالية
تقتقر الى النية ولا يثبت ما تندرى بالشبهة وقد تطلق لما يقصد به عنده
ملزومه وكنايات الطلاق مجاز لهاى عوامل يحقايها ويعم المجاز ما فيه
ولا بد له من داع عليه لفظى او معنوى وقرينة صارفة وعلاقة مصححة وهى ارتباط

بحسب الصورة او المعنى بين الموضوع له والمستعمل فيه في اصطلاح به
التخاطب ولا يشترط سماع الجزئيات وانواعها بحكم الاستقراء تسعة ففى
الاستعارة المشابهة وفي المراد السببيى والشرطى والجزئى والمقابلى والاستعداد
والحلولى فيه والكون عليه والاول اليه (ثم ان تحقق الاصلية فى الجانبين تعاكس
صحة الاطلاق والافقتصر على الاصل والحقيقة المستعملة اولى من المجاز
المتعارف وهو غلى عنها في حق التكلم بمعنى النيابة في دلالتى اللفظ فلا حاجة
الى امكان الاول ولا يجوز الجمع بينهما وقد يمتنعان معا والمنقول شرعى او عرفى
علم او خلص ويتعاكسان فيها اليه وماعنه بالنسبة الى الناقل وغيره مويفتقر
الى العلاقة للترجيح دون التصحيح فلا يثبت اللغة بالرأى *

(المشرب الثالث في وجوه بياته) اللفظ اما بين المراد بنفسه فلان احتمال التأويل فبدون
السوق له ظاهر ومعه نص والا فان قبل النسخ فمفسر والافهم او غير بين لعارض
ففى اول نفسه فان امكن ادراكه عقلا فمشكل او نقلا فمجهول والا فلتشابه وحكم الجميع
اعتقلا الحقيقة مع تفويض المراد من التشابه اليه سبحانه والعمل بالمجهول بالحق البيلان فلان
كان شافيا فمع القطع مفسر وبدونه مأول والافهم وحكمه الطلب كالحفى .
والتأمل كالمشترك (المشرب الرابع في وجوه الوقوف على احكامه)
افادة النظم المعنى بمنطوقه عبارة ان سبق له والا فاشارة وبناطه لغة دلالة
وهى فوق القياس يثبت بها ما يندرى بالشبهة ولضرورة صحته اقتضا
ولا عموم له فلا يثبت التخصيص ويسقط المحتمل كالدلالة ولا يقطع الحكم عن المذكور
بخلاف المحذوف والاربعة توجب الحكم قطعا منقطعة الى العبارة فى الرجحان
عند المعارضة كاقسام البين منحذرة الى المحكم (وعموم جواز التعليل شهد
ان ذكر الاسم او الصفة لا يوجب النفى عن غيره وكون حكم الشرطية فى طرفيها
اوجب السكوة عن خلافه فيبقى على عدمه ونفى التسبب عند عدم الشرط
فيصح التعليق بالملك (المشرب الخامس فى البيان) وهو اما بلفظى موافق بتاكيد
مادل عليه النظم فتقرير اوبازالة خفاؤه فتفسير ولا يجوز تأخره عن وقت
الحاجة وظنيه لا يعطى القطع او يخالف بالمقارن فتفسير كالتعليق

يمنع السبب عن انعقاده واتصاله بحمله والاستثناء وهو تكلم بالباقي بعد الثبوت
فلاتدل على اثبات حكم ونفيه متمم هو الاصل ومنفصل به لا يصاح لاستخراجه
من الصدر فيجعل مبتدأ (او بالتراخي فتبدل وهو النسخ بالنظر اليها
واظهار المدة في حق الشارع وهو واقع حتى في شر يعقواحدة نظمو حكموا ذاتلو ومنفا
وشرطه التمكن من عقد القلب ومحل حكم شرعى مجرد عن توقيت وتايد نصا ودلالة
(ويجوز قبل التمكن من الفعل وبأخر ومساو وانقل ونسخ كل من الكتاب
والسنة والمتواتر والمشهور والاحاد بمثل وبما هو فوقه ولايجرى في الاجماع
والقياس واراغ الناس وفيما لا يحتمل السقوط ولا يبد وحكمه قبل وصوله (واما
بغير لفظي فضرور قلد لالة الكلام او حال المتكلم او المقام اولزوم دفع الغرور
اولطول فيما يثبت في الذم متوجبه العلم (المشرى السادس في الادوات)
معانيها روابط تبعية لا تستقل بفهمية ولا ركنية (العواطف الواو بالجمع البطلى
في التعليق والتحقيق ووقوع الواحدة عند تكرار البطلى بالشرط للمخازنه
التعلق بواسطة الاول ويستعمل للحال وبين الجمليتين لا توجب المشركة بينهما
(الفاء) للوصل والترتيب ولو في الذكر لتفصيل العجل وقد تدخل العليل والعلل
والاجزية وتستعمل للواو (ثم) للترتيب مع التراخي في التكلم والاستيناف الحكمى اذا
علقت وليبين البنزلة ويستعمل للواو (بل) في المفرد للاعراض وفي الجملة للابطال
واثبات ما بعده على التدارك وبعد السلب لاثبات الضد مع تقرير الاول
ويكون للانتقال (لكن) مخففه ومثقلة للاستدراك وشرطه في المفرد تعاقب السلب
وفي الجملة اختلافها كيف لو معنى وتكون للتأكيد (او) لاحد الامرين ويفضى
الى الشك في الخبر ويوجب التخيير في الانشاء ويستعمل للعبوم فيعم الافراد
في النفي والاجتماع في الاباحة وللغايق والاستثناء وفى هذا او هذا وهذا الخبر
للاخير ويقدر لها لان دافع الضرورة بتوقف الاول وموافقة المقدر (حتى)
للفاية ولو بالاعتبار وتكون جارة وعاطفة وشرطه التبعض وابتدائية فتجانس
المقدم ويستعمل للسببية (الجوار الباء) للالصاق في السببية والظرفية والمصاحبة
والاستعانة ومنها المقابلة اذا التمان وسائل بها على المقاصد يستعان (على)

للاستعلاء فيعم الزوم وللشرط في الطلاق فلا ينقسم وبعنى الباء في المعاوضات
 المحضة (من) للتبعية والتبيين وابتدأ الغاية مكانا وزمانا (الى) لانتهاه فلن تناول
 الصدر ما بعد ما فغاية الاسقاط تدخل تحته والافغاية اليد فتخرج عنه (فى) للطرفية
 وتقديره يوجب الاستغراق وفى مشية الله وقدرته تتعلق بالطرفين فلا حث
 بهما وعلمه بالواقع منه ولو تستعار للمقارنة (الشرايط اصلها ان هى للتعليل على
 ما هو على خطر (اذا) لهو للوقت يجوز به المجازات ويجب بهتى (لو) لانتهاه الثاني
 لنقد الاول ولنا كيد لزوم الجزاود واما بالمستبعد (لولا) لوجوده (كين) للحال
 وللشرط فيجب وفاء جوابه لفظا (مع) وطرفاه بالاضافة صفات ان الى ظاهر فلها
 قبلها واضمير فلها بعد ها (عند) للحضرة حسا ومعنى نعم الدين والوديعة (غير)
 متوغل فى الابهام فلا حكم فى المضائق اليه واستثناء يلزمه اعراب المستثنى
 ويفيد الضد لا بد له من التجانس معنى (اللام) لتعريف مدخوله وتعهد جنسا
 او فردا واحد او كثير حقيقة او عرفا فى الخارج والذم ولا يدل الاعلى معناه
 والاسم الاعلى مسئلة ومستند الشئ لوعده غيره (اي) لجزء المضائق اليه معرفة
 ونكرة يجب فيه مطابقة الضمير للمضائق اليه وله فى الاولى وتعم بالوصف اذا
 اضيق الى فاعل لا الى مفعول لانه قطع (المشرعة الثلاثة فى الاحكام الشرعية)
 وفيها مشارب (المشرب الاول) ان الحكم الا لله وله سبحانه فى كل حادث تحكم معين
 وقضاء معين بخير او شر ونفع او ضرر وهو التكوين وبخلافه التدوين
 المشروع باسبابه الموضوع بخطابه بالزام او تخيير او ربط

٢) الباطل كبيع المضامين باعتبار المقاصد الدنيوية من تفرغ الذمة
 ليس بهنقده والفاقد
 كل ما منعقد ليس بصحيح
 وبيع الفضولي صحيح
 ليس بنافذ وانكاح الولي
 البعيد نافذ ليس بلازم
 منه رحمه الله

وبما هو غير متراخية حكما ترد مجتمعا ومفترقا والموصل سبب فى معنى العلة

اوغيره وان توقف عليه وجودا اوعد ما فشرط والا فعلامة (وباعتبار
 الاخرية فان كل اصلي مجرد عن العوارض فعزيمه والاخر خصه) والاصلى
 ان ترجح فعله فمع المنع عن تركه بقطعى افتراض وبظنى وجوب وقد يجرى
 كل منهما على الاخر (وبدونه استلن او ندب او تركه على حذوه فحرمة لعينه
 اوغيره او كراهة تحريم او تنزيه وان تساويا فاباحة اصلية او طارية وليست
 بجنس للوجوب) والتنقل مشروع لنا يلزم بالتزامنا قولا او فعلا (وغير
 الاصلى ملحوظ بعد رالى يسر باباحه مع قيم المحرم او تاخير حكمه الى زوال
 او اسقاطه فى مشروعيه ونسخه تخفيفا والاسم فى الاولين حقيقة وفى غيرهما
 مجاز وفى الرابع اتم * (المشرب الثانى فى المحكوم به) وهو الفعل ولا يكتفى
 الله نفسا لا وسعها ولا بد للمؤمر به من حسن والهنى عنه من قبح وقد يستبد
 العقل بدركه غير موجب لها استحسنة ولا حرم لها استقباح بل المدرك الشرعى
 الادلة الاربع ويقتسمان باعتبار اقتضاها الوصف الى مالعينه محكم الثبوت
 او محتمل السقوط ومالغيره قرين له او منفصل عنه ولكل منهما شبيه لصاحبه والامر
 يدل على الاول فيكون مقصودا كالنهى عن العقليل فتبطل باصلها ويصرف بدليل
 فيكون وسيلة كالنهى عن الشرعيات فتفسد بوصفها صفا ويكره مجاور او يثبت
 فى الضد الحرمة والوجوب اذا قلنا بعد مهال المطلوب والافهم مكره او مندوب
 (وقد يكون النهى متعلقا بغيره وسبب الحكمه كالحمد والقود وباعتبار ارتباطه
 بما فيه ما يتعلق بحد معين فموقت بظرف او معيار او غيرهما وما يثبت على
 التوسع فبطلق بخلافه) ولا بد من سبق قدرة ممكنة للاداء وميسرة مسهلة
 للبقاء وهى قبلها ومدار التكليف (ثم الاتيان بعينه اداء فلان كان يومضى مشروع
 فكامل والافقاص وبمثله معقولا اوغيره قضاء فالكامل بالتمثيل صورة ومعنى
 والقاصر دونه (ومالا مثله قربة لا يقضى الابن ويتعاكسان فى الاطلاق
 وسببهما واحد لا معرفتهما هو لنفس الوجوب وهو اشتغال الذمى وجوب الاداء
 وهو لزوم تفرغها عنه وبينهما ترتيب فى الوجود وتقدم فى نظر العقل وانفصال
 بالزمن فى البدن والمالى فما خلص من حقوق الله عقليد واخلاق وعبادات

ومزاجر واجزية (والعبد معاملات وديانات ومواريث ومالجتعا فيه
مع غلبة احدها ودائرة بين الامرين وموئنة فيها معنى العقوبة او العبادة
وبعكسه وقائم بنفسه ثم ينكسر الى اقسام حسب توزع الاحكام (المشرب الثالث
فى المحكوم عليه) وهو المكلف ولا بد من اهيلة فيه لنفس الوجوب بقيام ذمة
صالحة لماله وعليه ومطلقها يحصل بعد الولادة فيجب عليه ما يمكن اداؤه مما
هو غرم وعوض وموئنة وصلة تشبه احدها لا العبادات والعقوبات والاجزية
وصلة تشبهها (ولادائه وتثبت بالعقل ويبتنى على كاملها وجوبه وقاصر ما
صحته وقدر المناط بالبلوغ فيصح من المقصر حقوق الله وما ينهض
نفعا من غيرها وبرأى الولي المتردد فيه) وما يعرض
عليها ما ساءى ويسقط به ما كان ضررا يحتمل ومحكم
الحسن او القبح (واما مكتسب منه او من
غيره بما فيه الجاء او الاول جهل يصالح
عذر او شبهة او لا او سكر ببهاج
او محذور او مزلا او سفه
او خطأ او سفر

❁ فهرس الخطايا الواقعة في المطبع ❁

خطاء	صواب	صحف	سطور	خطاء	صواب	صحف	سطور
وما	ما	٣	٢٢	ينهض	ينهض	٩	١٢
الحرث	الحرث	٤	٣	لا	الا	٨	٧
اسنة	عن السنة	٤	٩	ترجح	ترجح	٩	١٥
عجائب	عجايبه	٤	١٥	(اليها	اليها)	١٢	٩
كو مطالعة	ومطالعة	٤	١٩	وبها	وبهاؤ	١٣	١٩
حقيقته	حقيقته	٤	٢١	للتبويض	للتبويض	١٤	٢
وكفالك	كفالك	٥	٩	اهلة	اهلية	١٨	٤
يهما	بهما	٩	١٢				

قد تم طبع مقدمه كتاب الحق المبين وكتاب مشاريع الاصول للعلامة المحقق
 شهاب الدين بن بها الدين اليرجاني رحمه الله الباري بنظارة تلميذه المفتقر
 الى رحمة ربه وعفوه كشاف الدين بن شاه مردان المنز لوى السلوكى
 سلمه الله العلى العظيم ا ل غنى ١٣٥٧ هـ

ليؤلفه

وما كان في بسط المعارف شيئتي * ولا ولدتني كوفة وعراق
فقد تنطق البيغاء من غير فطرة * وقد تسجع الورق فاذن طواق
(لغيره تخميسه)

سما في سماء العلم رسمي وشيئتي * وقد فاق في سوق المكارم قيمتي
وقد حل حل المشكلات نيمتي * وما كان في بسط المعارف شيئتي
(ولا ولدتني كوفه وعراق)

وكم قد سبقت المعالي بفكرة * وكم من سهامي صائب غير مرة
ولا بدع ان فقت بسجع وفقرة * فقد تنطق البيغاء من غير فطرة
وقد تسجع الورق فاذن طواق

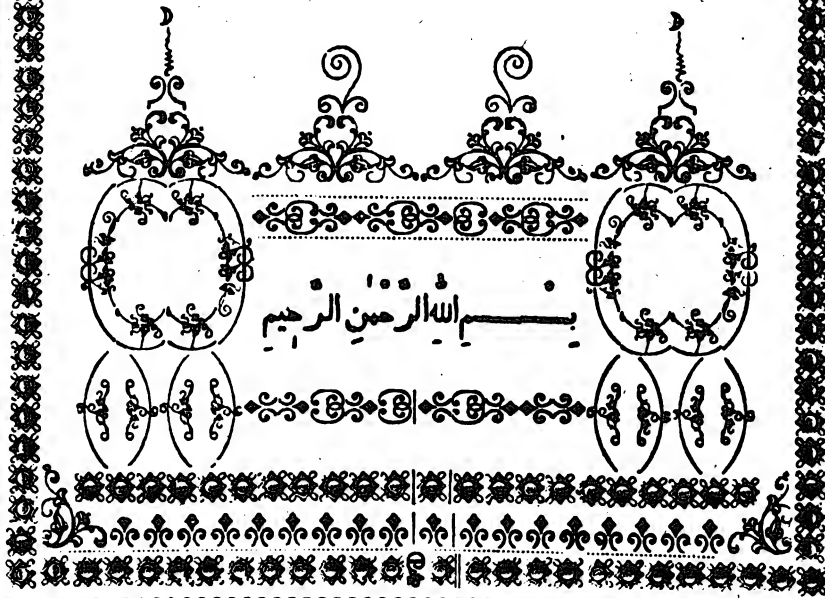
كتاب حزامه الحواشي لازاحة الفواشي

الحزم بالمهمة ضبط الامر والاخذ فيه كالحزامه والكتابة ما حزم به
على ما في القاموس منه رحمه الله

(آخر) ما تركت ما علمت لرأي غيري * وليس الرأي كالعلم اليقين
فان الحق ليس به خفاء * اغر كفرة الفلق البين
(آخر) وازددت اعتقاد النفس فأنني * بفيض لكل غير طائل
واذا انتك مذمتي من ناقص * فهي الشهادة لي باني كامل

طبع في من جيب صالح بن ثابت القرظي سلمه الله تعالى لحجس بقين
من شهر ربيع الاول سنة سبع وثلاثمائة والي بطبع خير كوفي بمدينة قران

وكان ذلك باذن ورخصة صدرت من جانب المعارف الروسية الكائنة في بلدة
پيترسبورغ من الاماكن الشهيرة ١٨ نجي أبريل ١٨٨٩ نجي
سنة سي من الميلاد المسيحية



الحمد لله الملك القدوس السلام الغنى المحي القادر العلام والصلوة والسلام
 على رسوله محمد سيد الانام وعلى آله واصحابه الاعلام مفتاح الهدى ومصباح
 الظلام على ان ذكرنا بالآيات الينبات وفكرنا فى الحجج المحكمات
 المتقناة وبصرنا مباني المعقول والمسموع وغيرنا معاني الاصول والفروع
 ويسر لنا الوقوف على مداركه والموقوف لدى مباركه وتنقيح الطب
 من الحبيث وتاخيصة عن الفضول وهو الحديث (اما بعد) فان كتاب
 التنقيح وشرحه التوضيح للعلامة المحقق صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود
 كتاب هو الموعول عند الطلبة عليه والرجوع فى تحصيل الاصول اليه وانه
 لعمود وقد علقوا عليه حواشى وتعالى بها غواشى وان كتاب التلويح
 اكبر ما حجا واكثرها بالغيب رجيا واسبقها اعتبارا واولها اشتهارا
 وصاحبه فى تعرفه باسمه العلامة وتها لكه *

فى الانتصار لاهو تعزى الى الاشعرية وارأتنى الى الشافعية وفرط تعصبه
 على من لا يوافق فى مذهبه ولا يساعده فيما يهوى به من مطلبه وتصلبه فى
 اخفاء حاله واسرأ تر حاله قد تصدى للكشف عن اصول المغنية بالتكلم على
 لسانهم واهم قصده تزيين برهانهم وتسجين مشيد بنيانهم بطول الكلام
 ويشعبه الاوهام ايشوش الافهام ويزعجها فى مطارح الانظار ومسارح
 العقول ويصد الناظر عن مقصده دون الوصول على منهاج مجريه فى شرح
 العقائد وتنزيلها على مهوى المعاهد يجاهر بالشرح وهو فى الحقيقة محض
 جرح ويظهر بالبيان ولا ينج ذلك الا ببحث قدح وينذر القواعد مبن والشواهد
 عضية ويدس فى اثناء ذلك لامر حبابه مطاعن فى ائمتهم ويدلس
 سوء المقلد بكمائن لاجلهم على انه يختلس مافصله بالاسترقاق من الكشف
 الكبير وقليل ما عن الكشف الصغير وغيره وما القاه من زخارف ابجائه وجروحه
 يلتقطه من كتب ابن الحاجب وحواشى شروحه على مجرى دليبه فى اخذ البحث
 وترك الجواب والتعسف عن محجة الصواب كالحابط فى الليالى والملتقط للحصباء
 دون اللثالى وغالب ابناء من بعده من العصور فى اقتعاد غارب القصور
 والانخداع بلامع السراب والافتناع بالقشر دون اللب يقصرون النظر
 عليه ويقسرون الاحلام بالرجوع اليه فيتطرق الفتور على افكارهم ويتعلق
 الفجور على اساعدهم وابصارهم ولا يقومون عنه الا وقد فلت عنهم المهم المحبوب
 وضعف الطالب والطلوب فوضعت هذه الحاشية بالخصصة محررة من هذه النقايس
 منزهة عن تلك الخصاص متكلفة بحمل معقود واثل مورود وترتيب مبدود
 وتهذيب مهدود وضبط مقرور وحذف مكررفى تحقيق غامض وقد فنى فائض
 وسيمتها (بحرامة الحواشى لازاحة الفواشى) واللهولى الهداية والارشاد هو سبحانه
 قريب مجيب عليه توكلت واليه انيب **قوله** **حامد** **احامد** المستكن فى
 عامل الظرفى اى بسم الله ابتدا الكتاب حامدا جعل التسمية والحمد قيدتين
 لا ابتداه وحالين عنه تسوية لهما ورعاية للتناسب بينهما فى الامثال بالحد يثن
 الواردين فى الابتداء بهما بقدر الامكان وان كان المراد به فيهما الابتداء

العر في المديد الذي يسع فيه التسمية والتحميد والتصلية وغيرها على ما هو المشهور وآثره على ما هو المتعارف عند الاكابر من اهل التصنيف من اقتدا أسلوب فاتحة الكتاب المجيد وتنزيل الحكيم الحميد ضمن نفسه وكسر الهاء تخييل ان هذا الكتاب من حيث انه تصنيفه ليس مثل تصانيفهم فلا يلزم بذلك الجعل مخالفتهم وترك الاقتداء بهم والمشهور في تعريف الحمد انه الثناء باللسان على الجليل الاختيارى من نعمة او غيرها والثناء هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم ظاهر او بطنا فلا بد من اختيارية الحمد وبه الذي هو اسناد وصف حسن والحمد عليه الذي يترتب عليه الحمد ويبتنى ذلك الوصف والفرق بينهما ما بين المحكاة والمحاكى عنه فان قيل فقيد اللسان مستدرك ويوجب خروج حمده تعالى وحمد كل شىء غير ذى لهجة عن التعريف وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم لا احمى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال سبحانه وان من شىء الا يسبح بحمده قلنا ذكروه بيا نالواقع وتنصيصا على المورد ودفعها لاحتمال التجوز وتوطية للفرق بينه وبين الشكر (ولما ثبت اختصاص الحمد بالثناء الاختيارى فى اللغة العربية بشهادة ثقلت النقلة فلا بد من تأويل الآية

التأويل اجبالا بتفويض المراد الى الله تعالى ورسوله مذهب الحنفية ربههم الله وتفصيلا بالحمل على المجاز مذهب الاشاعرة منه رحمه الله

وتفويض المراد منه الى الله تعالى والحمل على المجاز فاعل المراد منه ومن امثاله هو الغاية المقصودة من الحمد وهو اظهار الصفات الكمالية وقد اشتهر بين المحققين من اهل المعرفة اطلاق الحقيقة على المعنى

المقصود من الشىء فان قيل اعتبار الاختيارية فى الحمد يوجب ان لا يكون الثناء على الصفات القديمة حمدا لانها ليست بمستندة الى الذات بالاختيار قلت الثابت عن الثقلت ان الحمد لا يكون الا بالافعال الاختيارية وقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا مجاز عن المدح ولا شك ان الفعل الاختيارى هو الذى يكون فاعله مختارا فيه بكون الاثر صادرا عنه باختياره مسبوقا قبله واراد تفوق قدرته والصنوبر بالاختيار انها هو فى الاثر دون مباديه لان الفعل نفسه يصدر عن فاعله بالاختيار بل يستند اليه بالاختيار لان الله سبحانه

بجميع صفاته واسمائائه عندنا معاشر الحننية قد يسمو بجميع صفاته واسمائائه واحد متعال عن التعدد والتكثير بالكلية متنزه عن تحقق نسبة العروص وتطرق الصدور وتصور الاقتضاء والاستناد ولا فرق بين العلم والقدرة والحياة والارادة ونحوها مما يسيبه الاشاعة بالصفات الذاتية وبين الخلق والفعل والترزيق والتصوير وغيرها مما يسمونه بالصفات الفعلية في كونها قديمة بالذات وعدم تعددها ومغايرتها وزيادتها على الذات وانها التكثير والتعدد والتغاير والزيادة في المفهومات دون المصادق وفي مرتبة الحكاية دون المحكي عنه خلافا لافلاخى الاشعرية على انا لا نسلم ان الله تعالى يحمد بمقابلة الحيوقو العلم والقدرة والارادة فقد قال في لباب التفسير وغيره ان الحمد يختص بالفعل والمدح علم لانه يجوز المدح على صفات ذات الله تعالى كالعلم والقدرة وعلى صفات فعل كالخلق والترزيق ولا يجوز الحمد الاعلى صفات الفعل انتهى وعلى ذلك ورد قوله صلى الله عليه وسلم الحمد لله المحمود بنعمته المعبود بقدرته وقوله الحارثى في مقاماته الحمد لله الممدوح الاسماء المحمود الالاء وقول ابي بكر الكلاباذى في معاني الاخبار تعالى الله الممدوح في اوصافه المحمود في افعاله وقولهم الثناء على الله بكل افعاله فهي جميلة والشكر على نعمائه فهي جزيلة والرضاء بافضيته فهي حميدة والمدح بكل صفاته فهي جليلة قال نجم الدين النسفى هذا التفصيل منقول عن السلف رحمهم الله وهذا هو الحق الحقيق في الجواب وما لا شهر بين ضعفاء ارباب الحواشى مما يخالف ذلك فهو

خرج عن نعم الاستقامة وعادل عن صوب الصواب **(قوله)** المواضع التى من لم يحلها أه تقديره المواضع التى لا يحتاج فى حلها الى الاطلب بشرحها ومن لم له فنيه صنف الصلة باقامة ما يدل عليها مقامها كما فى حنفى الجزا فى نحو قوله تعالى واذا قيل لهم اتقوا ما بين ايديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون وهو قوله اعرضوا بقرينة قوله الاتى كانوا عنها معرضين قال الزمخشري فى المفصل وقد جلت التى فى قولهم بعد اللتبيا والتى محذوفة الصلة باسرها والمعنى بعد الخطاة التى من فضاها كبيت وكبت وانما حذفوا اليوهوا انها بلغت من الشوه

مبلغا تقاصرت العبارة عن كنهها قرئ^٢ تمامها على النى احسن بحذف شطر
 الجملة وسيع الحليل عزيا يقول ما انابلى فائل لك شيئا^٣ قوله^٤ لم يسبقنى
 على مثله احد من سبقته على كذا اذا غلبته عليه والسبق ربما يجىء^٥ فى صلته
 على لتضمنه معنى الغلبة كما فى قوله تعالى الامن سبق عليه القول منهم والمعنى
 انه لم يسبقنى احد على الايمان بل انى يأتى بمثل المتمم المختوم المشتمل على المحاسن
 المنكورة حتى يكون هو الخائز به حوى ونفى السبق على مثله عن غيره يدل
 على تفرد واختصاصه به وتخطية هذا التركيب مستندا بما وقع فى ابيات
 ابي بكر الكاسانى رحمه الله حيث قال شعر * سبقت العالمين الى العالى * بسا^٦ بى فكرة
 وعلوفة * ولاح بحكمى نور الهدى * فى ليل بالضلالة مدلية * يريد الجاحدون
 ليطفوه * ويأبى الله الان يمه * فى غاية السقوط فان ورود الاستعمال على بعض
 الوجوه لا ينفى صحة غير ما فقد جاء الباقى قوله تعالى الذين سبقونا بالايمان
 والام فى قوله تعالى ان الذين سبقتم^٧ لهم منا الحسنى والى فى قوله تعالى سابقوا الى
 مغفر من ربكم على^٨ ان الحجة فى العربية انها هو كلام الفصحى من الشعراء
 الجاهليين كامرئ القيس وطرفة بن العبد وعنترة بن شداد او المحضرين

كحسل بن ثابت الانصارى ولبيب بن ربيعة العامرى
 ٢ نابغة الذبياني اسمها زياد
 بن معاوية احد النوابغ
 الشعراء فى العرب ومنهم
 قيس بن عبد الله الجعدي
 رضى الله عنه هو ا سبع
 النوابغ * منه رحمه الله تعالى
 ٣ وابى تالم الطائى وابى الطيب على ما ثبت فى محله
 ٤ واما ابوبكر الكاسانى فانما هو من متلفري الفقهاء

المنفيهم^٩ الله قوله^{١٠} اليميصعد الكلم الطيب اقتباس لطيف وافتتاح ظريف
 قد قطع الاطباء عن العثور على مثله وقد غبط المصنف جملة العلماء من اهل التاليف
 بعده وانتحل عنه جلال الدين السيوطى فى خطبة كتابه الكلم الطيب والقول
 المختار فى المأثور من الدعوات والاذا ذكر محمد بن احمد البردعى فى خطبة
 معارك الكتابين^{١١} قوله^{١٢} والكلم ان كان جمعا قد شاع اطلاق الجمع على الكلم
 وامثاله ووقع ذلك من الرمنشورى وغيره من البلرعين فى اللغة فهو ان كل جمعا

فوجه صحة توصيفه بالطيب انه من المجموع القى يفرق بينها وبين واحد ما
بالتأ وكل جمع شأنه ذلك يجوز في وصفه التذكير والتانيث ولا يتعين فيه التانيث
وليس مقصود هان صحة التذكير في صفة الكلم لازم الوجود على كلاً التقديرين
والاشارة ولا يباء في كلامه على اختياره انه جمع حتى يرد عليه ان فيه خرازة
وان الصواب وان كان جميعا بالواو على انه قد اعترض على هذا المورد بان مواد
الواو الوصلية الدالة على ان الجزا لازم الوجود قد يوعدي بدون تصدير بحر في
اللعن كما ذكره في شرح التاخييص ومثله بهلوى نعم العبد صهيبي لولم يخف الله
لم يعصم هو متحد المؤدى على تقديرى وجود الواو وعدى منها فلا وجه لرد
احد ما وتصويب الآخر قلت وقد جوز البيضاوى رحمه الله ان يكون قوله تعالى
قلت انى اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا للبالغة اى ان كنت تقيامتور عافاك اعوذ
منك فكيف اذالم تكن كذلك **قوله** لا صولها جعل الشرع على طريقة الاستعارة
بالتناية ببزلة النهر الكبير في كثرة فوائدها عموم منافعها ثبت له المشرع تخيلا
وجعل اموالها التى هى العقاييد ببزلة العطشان المفتقر الى الماعى حاجتها الى التقوى
بادلتها من الكتلب والسنتو غير ملوا ثبت لها الماعى من مشارع الشرع **قوله**
ولفروعها آه جعل فروع المحامد التى هى الطاعات وصوالح الاعمال ببزلة
الاشجار المثمرة والزروع واثبت النماطها من ربح الصبا على تلك الطريقة
قوله اصول الشريعة الظاهر انه اراد بها العقاييد وببانيها ادلتها من الكتلب
والسنتو بتهيئها جعلها مساوقا لصحيح النظر مجلو بالعقل السليم محكما متقنا
مصونان فساد المعنى وركاكة النظم وسخافة التركيب **قوله** وفروعها فروع
الشريعة مسائلها الفرعية من العبادات والمعاملات ورقة اطرافها كونها
معضلة التفريع متشعبة الجزئيات ودقة معانيها كونها غامضة لا يصل اليها كل
احد او المراد من الامول ما يعم العقاييد ورؤس المسائل الفرعية التى يشترك
في فهمها العالم والعامى وكونها مبهمة المعانى جعلها واضحة الادلة ساطعة الحجج بعيدة عن
الحفاء ووقوع الخطاء يتبين منه من يقف عليه ولا يلتبس امره ولا يحتاج الى بيان
علموا استنبطوا مجتهد ومن الفروع الجزئية والمسائل الاجتهادية المفتقرة

الى استنباط المجتهدين وبيان العلماء وهذا لولى من الاول **قول** **هو** والنصوص منصبة عن ائمة ابيكار افكاره الظاهر المتبادر من هذا الكلام النبى لا يخفى على كل منصف ان المراد من ابيكار **هو** المعنى الاستنباطية والاحكام الفكرية الغامضة التى يختص بمركها المجتهدون ويستخرجها الذين يستنبطون ويظهرونها على النصوص ظهور العروس على المنصة **وهنا** على المعنى الظاهرة والاحكام المتبادرة من النصوص **عند** عن انظرو مصرى عن المتبادر **قول** **هو** بسنة فيه المصطفى سنته ماصدر عنه من قول او فعل او تقرير والضرب القولى منها يخص باسم الحديث **قول** **هو** فصل خطابه الضمير المجرور راجع الى الله تعالى على طبق الضمائر المتقدمة تحاشيا عن الانتشار فى موضع الالتباس ولزوم التكرار بتعقيب العلم بالخاص فيه بيان لصنفى المبين فان مجمل الكتاب قد بين بالكتاب وتأخير الصلوة عن فصل الخطاب لرعاية التناسب والاحتراس عن الفصل بين الممطون والمعطوف عليه بالكلام الطويل واما على النبى المصطفى لقر به فيكون من قبيل عطف الخاص على العلم تنبيها على جلالة امره وفخامة قدره لان القولى هو الموضوع لبيان الشرايع والاحكام **قول** **هو** **اي** الخطب الفاضله انما جعله مصدرا مبني للفاعل دون المبني للمفعول لمناسبة المقام وقضية المرام من وصف الخطاب بكونه كاشفا لمبينات الكتب **قول** **هو** ان يوعى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عدها من الطرق اعلم ان المذهب المنصور فى جهة اعجاز كتب الله تعالى كونه فى الدرجة العليا من البلاغة والرتبة القصوى من الفصاحة وقيل بأسلوبه الغريب ونظمه العجيب وقيل باشتماله على الاخبار عن المغيبات وقيل بالمصرف وقصد العقول عن المعارضة ولا ريب ان هذا الكلام يصح ان يكون نعتيا على الاول **قول** **هو** اصول الفقه **وهى** الادلة الاربعة الشرعية وعلم اصول لفقه سيعرفه والمصنف **قول** **هو** المصنف والمضائق اليه **هو** تعريفها بغنى عن تعريف الاضاح التى بينهما **وهى** اختصار الاصل بالفقه باعتبار كونه اصلا للوضوح **قول** **هو** الاصل ما يبتنى عليه غيره **هذا** فى اصل اللغة ونقل فى العرف الى معنى منها الزاج كقوله الاصل الحقيقة وعدم الاشتراك والترادف والحدف ومنها القاعدة الكلية كما فى قولهم الاصل

ان النص مقدم على الظاهر وان علم الكتاب قطعي ومنها الدليل كما في قولهم
الاصل في هذه المسئلة الكتاب او السنة او الاجماع او القياس ومنها القيس عليه
ولكن النقل خلاص الاصل لا يصرف اللفظ الى المعنى المنقولة الامع وجود صارف
ولم يوجد فالمراد منه المعنى اللغوي والمبني عليه المعنى العقلي للفقهاء هو الدليل
فلن قيل فالدليل مراد قطعا في حاجة الى جعل بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود
وغيره قلنا الابتناء كان شاملا للحسنى ايضا الا ان الاضافة الى المعنى العقلي
الذى هو الفقه تخصه بالعقل فيستقيم المراد من غير تكلف وصرف لفظ عن ظاهره
(قول) الابتناء شامل آه دفع لما عسى ان يتوهم ههنا من اختصاص الابتناء بالحسنى
كابتناء البناء على الاساس والسقف على الجدران ونحو ذلك مما يدرك
الطرفان بالمحاسن بناء على التبادر وتسارع ذلك الى الانهال فلا يصح تعريف
اصل الفقه بهذا التعريف لعدم صدق الابتناء على الذى فى اصول الفقه وحاصل
الدفع ان الابتناء كما هو شامل للحسنى شامل للعقل فمعنى ابتناء الفقه على اصل
الذى هو الادلة الاربعة ترتب الحكم على دليله ولا شك ان المصنف ليس
فى صدق تعريف الابتناء وتقسيمه الى انواعه وتعريف اقسامه وانما هو فى صدق
تصحيح اخذ الابتناء فى تعريف الاصل المضاف الى الفقه ببيان ان الابتناء شامل
لكلا النوعين وان الابتناء فيما نحن فيه هو ترتب آه اذ لم يكن الشبهة الا بحسب
خفا معنى الابتناء فى اصول الفقه فلا يرد ان ترتب الحكم لا يصح تفسير الابتناء
العقلى لعدم صدقه على ابتناء الجواز على الحقيقة والمعلول على العلة (قول)
وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد اعلم ان التعريف السابق للاصل هو الذى اورد
فخر الاسلام وغيره من الائمة الاعلام وعدل عنه فخر الدين بن الخطيب الرازى
فى الحصول وغيره الى تعريفه بالمحتاج اليه بزعم انه تعريف بالاعم شامل للمراد
وغيره (قول) اعلم ان التعريف يعنى التعريف الحقيقى المقابل للتعريف اللفظى
الذى يفيد تحصيل صورة غير حاصلة فى القوة المدركة وينقسم الى معرِف للحقيقة
التي عرفت وجودها فيختص باسم الحقيقى ويقابل الاسمى والى شارح الاسم
باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة فى الخارج

ويختص باسم التعريف الاسمي ويقع في المعلومات وفي الموجودات قبل العلم
بوجودها وكل منهما يكون بالذاتى هذا وبالعرضى رسا فلن اشتمل على جميع
الثنائيات فهو الحد التام والا فلن افاد الامتياز عن جميع ماعداه واشتمل على
الجنس القريب فهو الرسم التام والا فحد ناقص او رسم ناقص هذا بخلاف
التعريف اللفظي فانه انما يفيد احضار صورة في المذاكرة بعد ان كانت حاصلة
في الخزانة لغير المعرف لا لنفسه يتعلق بالبداهيات وبالنظريات الحاصلة
ومفاده تصور معنى اللفظ من حيث انه معناه لكونه مسبوقا بلفظ وحشى غريب
جهول المعنى والتصديق بانه موضوع له المقصود منه بالذات في العلوم الحقيقية
التصور وبالعرض التصديق وفي العلوم اللغوية بالعكس ^{قوله} ~~قوله~~ وشروط
لكلا التعريفين آه على بناء الفاعل او المفعول وبالجمله ان من شرط ذلك هو صاحب
الحصول ومن تابعه من المتأخرين وهو غير مرضى عند المحققين والمصنف
انما بنى كلامه على مذهب من عدل عن التعريف المشهور وعرفه بالمحتاج اليه
بناء على اشتراط المساوات في التعريف الحقيقي والاسمي الزاما عليه فما قيل
اشتراط الطرد في مطلق التعريف ممنوع لاسيما الاسمي فان كتب اللغة
مشحونه بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفوماتها وقد صرح المحققون بان
التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم ليس بشئ ^{قوله} على ان ما وقع في كتب
اللغة من التفاسير غالبها التعريف اللفظي دون الاسمي على ما ذكره السيد الشريفي
^{قوله} ولا شك ان تعريف الاصل اسمي آه اى ليس بلفظي حتى يدفع الاعتراض
عن صاحب الحصول ومن تابعه من المتأخرين بانهم انها شروط الطرد والعكس
في التعريف الحقيقي والاسمي واما التعريف اللفظي فانهم لا يخالفون فيه
اهل التحقيق في عدم اشتراط المساوات والطرد والعكس بل في غيره من
التعريفات وهذا التعريف لفظي فلا يضره عدم الاطراد ومن لم يفرق بين
التعريف الاسمي واللفظي علل كلام المصنف بانه يبين ان لفظ الاصل في اللغة
موضوع للتركيب الاعتباري الذي هو الشئ مع وصف ابتداء الغير عليه او احتياج
الغير اليه هو اعترض عليه بان هذا لا يدخل في بيلين فساد التعريف اذ عدم الاطراد

مفسد له اسما كان او غيره ولم يتنبه على ان ما ذكره تفسير التعريف اللفظي وهو غير الاسمي وان مقصود المصنف هو الاحتراز عن اللفظي دون الحقيقي ثم كلامه ينادي ان المقصود منه هو التصديق بل لفظ الاصل موضوع لن ذلك وليس كذلك لان المقصود تصور معنى الاصل مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة على انه لا يستقيم الا في العلوم اللغوية **قول** لا يسي اصلا في اللفظ وهو ظاهر ومن يدعى خلاف ذلك فعليه البيان فلا يرد منع عدم صدق الاصل على الفاعل بل الفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للاقتناء الا ذلك وان كلامه في بلب المجاز يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل حيث قال واذا كان الاصلية والفرعية من الجانبين يجرى المجاز من الطرفين كالجزء مع الكل فلن الجزء يتبع الكل والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا وذلك لانهما يدل على تحقق وصف الاصلية فيها وصحة التوصيف بها لا على ورود اللفظ باطلا فهو وقوع استعمال **قول** وهو الفقه اما علم ان اسما العلوم المدونة تقع على مسائل هذا الفن انتى هي مقصود المدون وهذا هو الحقيقة في عرف الصناعة وعلى التصديق نقل المتعلقة بها والتعريف الثاني للفقه وهو المتداول بين اصحاب الشافعي ناظر اليه ومبنى عليه وعلى الملكات الحاصلة من مزاولتها وهو بهذا المعنى هو الذي عرفه الامام ابو حنيفة رحمه الله وهو حقيقة الفقه وما كان يطلق اسم الفقه في الصدر الاول الاعلى هذه الملكة الفاضلة الشريفة والبصيرة الراسخة النبوية وصاحب هذه الملكة الغالية هو المجتهد والفقهاء على الحقيقة وفقه ابي حنيفة وسائر الائمة الاجلة وكبراء الصحابة والتابعين واعلام الامة بهذه الهمة وكانوا يتمكنون بها من فرط الاطلاع على احكام الشريعة واسرار المعرفة وغوامض مسائل الحكمة واستنباط المسائل الفروعية والوقوف على دقائقها عن ادلتها التفصيلية واما من يحفظ المسائل الفقهية عن ادلتها وحججها المنوطة بها من غير حصول تلك الملكة فهو الفقهاء والعالم بالفقه بمعنى صاحب العلم بالصناعة والمسائل المدونة وهذا الحال هو الغالب على علماء القرون الوسطى قال الغزالي في بيان تبديل اسامي العلوم الفخرة الى معان اخرى لم تكن مرادة

ما يطلع

لاهلها منها اسم الفقه تصرفوا فيه وخصوه بعلم الفتوى والوقوف عليها على
 دقايقها واسم الفقه في العصر الاول كان مطلقا على علم الاخرة ومعرفة دقائق افان
 النفوس والاطلاع على الاخرة وحكمة الدنيا ولست اقول ان اسم الفقه
 لم يكن متناولا للفتوى في الاحكام الظاهرة ولكن كان بطريق العموم والشمول
 او بطريق الاستتباع فتصرفوا فيه بالنخصيص لابلنقل والتحويل ومن ذلك
 التوحيد قد جعل الان عبارة عن صنعة الكلام ومعرفة طرق العباد لتقوا الاحاطة
 بهو القدرة على التشديق فيها بتكثير الاستلثة والشبهات وتاليف الارامات
 ومنافضات المحصوم وهذه الصناعة لم تكن يعرف منها شيء في العصر الاول
 بل كان يشتد منهم التكبر على من كل يفتح بابا من الجدل والميلات وكان
 التوحيد عندهم عبارة عن امر آخر لا يفهمه اكثر المتكلمين وان فهو لم يتصفوا
 به ومنه الحكمة فلن اسم الحكيم صار يطلق على الطبيب والشاعر والمنجم
 حتى على النى يدعرج القرعة على اكفى السوادية فى شوارع الطرق والحكمة
 هي التى اثنى الله عز وجل عليها فقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا
 وقال ابن خلدون كمال التوحيد حصول صفة منه تتكيف بها النفس كمالا المطلوب
 من الاعمال والعبادات ايضا حصول ملكة الطاعة والافتقار وتفرغ القلب عن
 شواغل ماسوى المعبود وحصول ملكة اسخنة للنفس بحصول عنها علم اضطرارى
 لها هو التوحيد وهو العقيدة الايمانية وهو الذى يحصل بها السعادة
 وتعريف ابي حنيفة رحمه الله ظاهر الانطباق على هذا المعنى ولا يفيد سواء
 وهو لا يريد منه الاية ولا يضره عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض
 الاعلام كسئلة الدهر المنكر وحال لولاد الكفار ومكان الجنة والنار او الخطاء
 فى الاجتهاد ودوام تجدد الحوادث الى يوم التناد واختلاف الاراء لتعارض
 الادلة ولعدم فراغ القلب او معارضة الوهم او عدم مساعدة الفرصة ثم لما
 انقرض السلف الصالحون وذهب القرون الفاضلة الاولون وانقلبت العلوم
 كلها صناعات غلب اسم الفقه وغيره فى المسائل الدللة وصارت هى حقيقته
 المرادة من هذا الاسم واللى يحفظ المسائل لاعم ادلتها فهو ليس بفقيه اصلا

ولا يصدق عليه هذا الاسم الشريف بمعنى وهو حال غالب القرون المتأخرة
المشتغلين بالفقه **قوله** **﴿مالها وما عليها﴾** يعان جميع المنافع والمضار للنفس
ويشملان اقسامهما الاخرى والدينية فالفقه يسلط الحكمة الكلية وكون
اللام للانتفاع وعلى للتضرر واستعمالهما في هذا المعنى شائع ذائع وورودها
على هذا النحو مطرد في كتب الله تعالى وغيره كما في قوله تعالى من عمل صالحا
فلنفسه من اساء فاعلم ولا يصح عن ذلك الا في مالا اشتبه فيه كقوله ان الله
ولا تكتفون على النبي الاية وقول سلام عليكم وسلام على المرسلين ورحمة
الله عليهم **قوله** **﴿كويلا﴾** اعملا بان يجعل تميزا عن نسبة المعرفة الى الموصول
اي معرفة النفس عمل سالها من حيث انه يجب ويندب ويحرم ويكره ويباح
فخرج الاعتقادات والوجدانيات لتبادر افعالا الجوارح من العمل ولا يغنى
ما فيه من التكلف ثم هو مبني على كون المراد منه التصديق وهو بعيد وقد
عرفت انه ليس بمراد المعرفة ثم يحتاج الى تكلف آخر في شموله مثل النية والصوم
وانت خبير بما في تفصيل المصنف رحمه الله في الشرح من التعسفات في
تطبيقه على التصديقات **قوله** **﴿عن دليل قيل عليه لا دليل عليه اطلاقا﴾**
ولا اصطلاحا ورد به ينسب عليه كلام الراغب حيث قال المعرفة اسم لما يحصل
من العلم بعد تذكر المصنوع والاستدلال بالاثار ولذلك لا يقال في صفات
الله تعالى انه عارف وقال ابو بكر الكلبي في كتب معاني الاخبار المعرفة
حكمها ان يعلم الشيء بالدليل والعلامة بان يجلب حقه وسبغت ابا القاسم الحكيم
رحمه الله بقوله المعرفة معرفة الاشياء بصورها وسماتها والعلم علم الاشياء بمخاطباتها
هذا على ان شهرة ان التعليل لا يدخل في معنى العلم في شيء وقد وقع
عليه الاصطلاح كافية ولكن لوجه للتمييز بالآخرى ولا بالجزئية اللهم الا
على الاصطلاح **قوله** **﴿فلن اريد بهما افعال جزاءه قوله فعل الواجب كافي به بعده﴾**
وقوله فاعلم معترضة بالفاء كقوله **﴿شعر﴾** فاعلم فعل المرء ينفعه **﴿ان سوف يأتي كل ما قدرنا﴾**
* وهو جزاء باعتبار تضمنه قوله فعل الواجب وقيل بل هو من قبيل حذف الجزاء
واقامة دليله بمقلبه اي يلزم الواسطة لان ما يأتي به الممكن كقوله تعالى وان

يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك اى فامبر ولا تحزن فانه قد كذبت
 رسل من قبلك **قوله** ما ياتى به المكلف من الهيئة المركبة التى تسمى بالصلوة
 والحالة التى تسمى بالصوم وغير ذلك مما هو اثر صادر عنه فطرف فعلها بقاؤه
 وطرف تركه عدم مباشرته اياه **قوله** من الوجد انيكت لا يقال مى تدرك
 بالوجدان فكيف يشملها معرفة النفس بمعنى ادراك الجزئيات عن دليل
 لاننا نقول ثبوتها فى نفس الامر يدرك بالوجدان واما احكامها من الوجوب
 والنسب والحرمه والكراهة فلا تدرك الا بالدليل كما فى العمليات تدرك
 حقايقها العقل والحس اذ ليس المراد من معرفة النفس بهاتصور انتهوا لا التصديق
 بثبوتها بل معرفة احكامها **قوله** معرفة الهام وما عليها من العمليات قيل عليه
 اعتراضه على التعريفين الثانى بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين
 ولا المبهم وارد عليه مع عدم تعيين المراد فى اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة
 ورد بان المراد فى هذا التعريف هو معرفة كل نفس ماله وما عليها وهذا امر
 ممكن بلى معنى يراد اذا المانع من ارادة جميع الاحكام فى التعريف الثانى كون
 حوادث العالم كثيرة غير داخله تحت حصر الحاضر بن وضبط المجتهد بن
 بخلاف ما نحن فيه **والحق ان** من عرف الفقه بهذا اراد الفقه بمعنى الملكة الفاضلة
 كما قد سلف **قوله** لانه اراد الشمول له بل لا يمكن له زيادته لانه اراد به الملكة
 الواحدة البسيطة **قوله** ومن ثم سى الكلام آه والصواب سى العقائد او علم
 التوحيد والصفات او اصول الدين لان الكلام ليس من علوم السلف بل هو
 مدموم عندهم قال ابو حنيفة رحمه الله قاتل الله عمرو بن عبيد فانه فتح بابا
 من الكلام وقال ابو يوسف اعلم ما يكون الرجل بالكلام اجهل ما يكون بالله
 عز وجل وقال مالك ايلحم والبدع قيل وما البدع قال اهل الكلام
 الذين يتكلمون فى ذات الله تعالى وصفاته ولا يستكون كما سكنت عنه السلف
 وقال الشافعى رحمه الله لان الفى الله تعالى بكل ذنب ما خلا الشرك احب الى
 من ان القه بشيء من الكلام وقال احمد بن حنبل لا يفتح صاحب الكلام ابدا
 وقلوا فيمن اوصى بكتب العلم يباع من تركته كتب الكلام ولا ينفذ وصيته

فيه وغير ذلك من مطاعنهم فيه وإنما الكلام فن وضعه المعترلة وتواربته
الاشعرية منهم وانما يسمى به لانه لا يقصد به العقائد ولا الاعمال بل انما يقصد به
مجرد الكلام ومحض المراءى والجدال لا يكشف عن حقيقة مبدأ أو معاد ولا يؤول الى صاحبه
برأى وصحيح اعتقاد قوله وقيل القائل اصحاب الشافعى قوله والباقي
فصل خرج بقوله الاحكام العلم بالذوات والصفات وغيرهما من المفردات وبوصف
الشرعية الاحكام العقلية كحدوث العالم والحسية كاحراق النار والوضعية كرفع
الفاعل ونصب المفعول وبالعملية الاعتقادية كحجية الاجماع ووجوب الايمان
وبقيد كونها من ادلتها علم الله تعالى والملائكة والانبياء وبقيد التفصيلية
المستلزمة الاجمالية البحوث عنها فى اصول الفقه وعلم الخلاف كالمقتضى والنافى
كما يقال ان ثبوت الوجوب بالمقتضى وانتفاه بالنافى فلن العلم الحاصل من تلك
الدلة ليس فقها قال السيد الشريف الحق انه ليس دليلا اصلا ولا يقيد شيئا
حتى يتعين المقتضى والنافى وذلك هو الدليل ولا حاجة الى اخراج التقليد
فلن اسم العلم لا يشمل اصلا ولكن العلم المراد ههنا ما يشمل الظن فانه
قد يستعمل ويراد به المعنى الاعم كما فى قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع
الظن وان كل الشايع استعماله فى المعنى الاخص الذى لا يشمل الظن كما فى
قوله تعالى ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن حيث اثبت لهم الظن مع نفي العلم
عنهم فلا يردان الفقه من الظنيات فلا يصح اخذ العلم فى تعريفه ثم هذا التعريف
بناؤه ان التصديق يتعلق بالنسبة التى بين الموضوع والمحمول وهو على
خلاف مذاق التحقيق فلن النسبة لا يمكن الالتفات اليها بالذات لكونها معنى
حرفيا غير مستقل بالمفوضية بل يجب ان يحمل الاحكام على القضايا فلن الحكم
قد يطلق على القضية قوله كوجوب الايمان اعترض عليه باننا لنسلم ان الشرع
يتوقف على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة
النبي عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الايمان
بل الله تعالى وصفاته هو على التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة معجزاته
لا يقتضى توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبها غايته

انه يتوقف على نفس الايمان والتصدق وهو غير مفيد ولا منافى لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو الحال عندهم من انه لا وجوب الا بالسمع واجاب عنه السيد الشريف بان قوله كوجوب الايمان مثال لما خطاب به لا يتوقف على الشرع لانه لا يتوقف عليه نفسه بل المثال له نفس الايمان وقوله ونحوهما عطف على الايمان او على تصديق النبي عليه السلام وبرهانه ضمير التثنية ولا شك ان ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان والتصدق فلو توقفا على ثبوته لزم الدور وعلى هذا يكون المراد بما يتوقف ايضا نفس المصلحة والزكاة ونحوهما ولا شك في توقفها على الشرع لانه المبين حقايقها واركائها وشرابطها وليس قوله كوجوب الايمان وما عطف عليه مثالا لما يتوقف على الشرع كما ظن فيرد عليه ما أورده فان قيل ما نقل عن المصنف من ان خطاب الله آه اذا كان تعريفا للحكم الشرعى فعنى الشرعى ما ورد به خطاب الشارع لا ما يتوقف على الشرع البتة والالكن المدعى من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع صريح في كون وجوب الايمان مثالا لما يتوقف على الشرع قلت لا بل يحتمل كونه مثالا لما خطاب به قوله مع ان المحدود اى ما لا يتوقف على الشرع المستفاد تجد يد من تحديد الحكم وهو ما يتعلق بالحكم بالوجوب او نقول تسامح فى العبارة و اراد نفس الايمان مع ان فى ثبوته عنه كلاما ولو سلم فبعد التلبى والتى عبارة المصنف فى هذا المقام تساعد توجيه السيد قدس سره قوله ثم الشرعى اى ما يؤخذ من الشرع نظرى يتعلق بالاعتقاد والعمل يتعلق بكيفية العمل قوله العلية تخرج آه اورده عليه بانه اذا اراد من الحكم مصطلح اهل الأصول انها جميع اذا كان الحكم شاملا للنظرى وليس كذلك اذ ليس فى كون الاجماع حجة اقتضاء ولا تخيير ووجوب الايمان يخرج بقيد الشرعية لانه غير متوقف على الشرع ورد بان المراه من كون الاجماع حجة كسائر الأدلة وجوب العمل بقتضاها بالاستدلال بها والاستئناس منها والتمسك من الافتتاح بموجبه التحصيل الامتثال بالاحكام المكلف بها فهمت الحاجة الى اخر اجها بقيد العملي وهو يفيد ذلك اذ ليس المراد هو العمل

بما ثبت بتلك الأدلة حتى يكون من جملة العمليات ولا يلزم ان يكون العلم به من الفقه المصطلح وما قيل هذا القيد يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القيلس وهو حكم شرعى اصولى فمع كونه اجنبيا للكلام المصنف ان الحكم الشرعى من معاني الجواز هو الاباحة ولا يصح ارادته امانه في الاجماع واما الصحة فليست من الاحكام الشرعية على ما صرح به القائل ولا تصح ايضا لان الاجماع حجة لازمة والاحكام الثابتة به واجبة **قوله** اي العلم الحاصل لازمة توهم تعلقه بالاحكام حتى لا يخرج به التقليد وقد عرفت انه لا حاجة الى اخراجه والقول بان الحاصل بالدليل هو العلم بالشئ لان نفسه ممنوع فلان الحكم بان الصلوة واجبة والاذان سفة بمعنى نسبة الوجوب والاستئذان الى الصلوة والاذان وبمعنى القضية الشرعية الصالحة لتعلق التصديق به ولو بمعنى ما ثبت بالخطاب من الوجوب والندب وغيرهما لا ريب في ان ثبوته بالنسبة اليها بالدليل بل الحاصل بالدليل اولو بالذات هو الشئى من حيث هو وبالعرض العلم بمعنى الصورة الحاصلة التصورية او التصديقية هذا **قوله** ولا شك انه مكرر لان التقليد خرج بقيد كونها عن الأدلة والعلم الحاصل بالضرورة او بالحنس كعلم جبرئيل والرسول عليهما السلام لو صرح اخرجه فبكونها عن الأدلة اذ لا معنى لكون العلم من الأدلة ناشيا منها وما خوذ عنها الا كونه حاملا بالاستدلال بها ولو اعتبر قيد الحيثية فالامر اظهر **قوله** قيل خطاب الله آه قيل عليه المذكور في كتب الشافعية انه تعريف للحكم الشرعى المتعارف بين الأصوليين على ما صرحوا به في كثير من كتبهم ومافى بعض المختصرات ان الحكم خطاب آه فانها ارادوا به الحكم الشرعى اشارة الى المعهود في المقام فتوهم منه المصنف الخلاف بينهم وجوز ان يكون المراد في تعريف الفقه فاحتاج الى التكلف في تبين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم وجعل الشرعى على معنيين واراد منه في التعريف ما يتوقف على الشرعى ولا يدرك الا بالخطاب واحترز به عن مثل وجوب الايمان وكون الاجماع حجة وعم العملية من افعال الجوارح وغيرها والثاني ما يفهم من خطاب الله بمعنى الها خوذ منه سواء توقف عليه ام لا وانت خبير بان ارادة الاستناد من الحكم

لا يستقيم أيضا فكما أنه يحتمل في باحى الرأى كذلك يحتمل الخطاب أيضا بل
 حمل عليه سلم من حمل على الإسناد ثم على تقدير حمل عليه لامندوحة من ما
 ارتكبه المصنف فى اصلاحه واتفاق الشافعية على خلافه لو سلم لا يصده
 عن ذلك هذا قوله **﴿ يشمل جميعه ﴾** قيل عليه بل لا يشمل خطاب النبى عليه
 السلام وأولى الامر والسيد على عبده مع أنه حكم لوجوب طاعتهم وأجيب
 بأنه انما وجبت على من يأمر ونه بايجاب الله تعالى إياها فلا حكم الا حكمه **﴿ قوله ﴾**
 يخرج ما ليس كذلك من الخطابات المتعلقة بذاته تعالى وصفاته العلى واسماؤه
 الحسنى واحوال النشأة الآخرة وتفاصيل امور القيامة وبخليقته من القصص
 المبينة لاهوالهم والاعبار المتعلقة باعمالهم لا بها هو كذلك **﴿ قوله ﴾** بالاقتضاء
 قيل عليه لاجابة الى زيادته لان قيد الحيثية مراد والعنى خطاب الله المتعلق
 بفعل المكلف من حيث هو ممكن وليس تعلق الخطاب بالافعال فى صورة النقص
 من حيث انها افعال المكلفين بل من حيث انها افعال صادرة من الموجودات
 وهو ظاهر ولا يخفى انه لو صرح ذلك فيكون للتصريح بوجوب دفع الوهم واللبان
 والتوضيح دون الاحتراز على ما هو الشايع فى التعريفات **﴿ قوله ﴾** كما انكلىنى
 آه اشارة الى ان اول تقسيم السجدات تنويعه لعدم امكان جمعها فى حد واحد بدون
 التفصيل للتشكيك والترديد حتى ينفى التعريف والتحديد وانما لم
 يتعرض لما قيل ان الخطاب قد يعم الحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم
 ومعللا بالمحادث كالحل بالنكاح والحرمة بالطلاق بعد ما كان حراما وحلالا لما أنه
 مبنى على كون المراد من الخطاب هو الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى التى يسميها
 الاشعرى بالكلام النفسى وهو غير مستقيم بل المراد منه ما هو المبحوث عنه فى علم
 الاصول مما يقع به الخطاب ويصح التسلوؤ والتجاوب ويمكن توجيهه للافهام ببيان
 المقصد وافادة الافهام وذلك انما هو خطابات الله تعالى التى تضمنها كتابه وحديث
 النبى عليه السلام وخطابه من نحو قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واطيعوا الله
 ورسوله وقوله عليه السلام صلوا خمسكم وصوموا شهركم وكل ذلك خطاب لمن بلغه من
 الموجودين وقت النزول وورد الوهى وبعده بلافق والقول ببلان الحكم قديم والمتصف

بالحصول بعد العدم هو التعلق والحادث ليس بمؤثر فيه ولا موجب له بل هو
 امره عليه معرفه اذ العلة الشرعية انما هي امارات ومعرفات والحادث يصلح
 لذلك كالعالم للصانع فمع كونه منافيا لما سيجي^٤ من المصنف وغيره من ان الفقهاء
 يطلقونه على ما ثبت بالخطاب من الوجوب واخواته وهو عندهم حقيقة فيه معني
 على ما ذهب اليه المتأخرون من الاشاعرة والمعتزلة من اثبات امور تكون
 واسطة بين صفات الله تعالى من العلم والقدرة والكلام والارادة والخطاب والتكوين
 وبين المعلوم والمقدور آه هي مبدأ لصدور اثار تلك الصفات في مظهرها
 ويسمونها التعلق وهو خلق من القول وانما نطقوا به من غير تحصيل معنى له
 ومن انه لا تأثير في العلة الحادثة شرعية كانت او عقلية وانما هو ظاهر من ذهب
 الاشعري وتثبت به المتأخرون من اتباعه ولا يقول به الفقهاء من الحنفية وغير
 هم من ارباب التحقيق وهذا لا ينفي استقلال الواجب في الابداد والخلق وكونها
 من خواصه تعالى **قوله** بان هذا سبب ذلك او لعله ترك ذكر البائع ككشف العورة
 البانعة للصلاة لدخول في الشرط فان ما يكون وجوده مانعا فعدمه شرط له والتفصيل ان
 الحكم الوضعي عند الحنفية ستة اقسام الركنية والعلية والسببية والشرطية
 والبانعية والعلامة وعند الشافعية ثلاثة بالسببية والشرطية والبانعية
 والفرق بين العلة والسبب بعد ثبوت التوقف فيها هو ظهور المناسبة بين
 الموقوف والموقوف عليه الباعث لشرعية الموقوف كالقتل للقصاص في العلة وبندونه
 مع الافضاء في الجملة كالنصب للزكاة في السبب **قوله** والبعض أهـ قيل لانه
 لاحاجة اليه لانا نسلم ان خطاب الوضع حكم فانا لا نسيبهم حكموا ان اصطاح غيرنا عليه
 فلا مشاحة معه وعليه اصلاح تعريفه ولو سلم فمرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم
 من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية
 الدلو لوجوب الصلاة عند معنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة او حرمة
 الصلاة بدونها معنى مانعية النجاسة حرمة الصلاة معها او وجوب ازالة النجاسة
 الصلاة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وقال بعض المحققين الاوجه
 دخول الخطاب الوضعي في الجنس وهو الخطاب المتعلق بافعال العباد واذا ارين

الكتاب المسمى في اقسام الوضع على المذهب

تعريف الاعم يزداد وضعا ولا يلتفت الى ما قيل من انه لايزاد لان معنى السببية وجوب الاتيين عند السبب فيتقدم الوضع على هذا الاقتضاء لانه عند تحقق الدلو ك لا عند وضعه سببا فخرجه من الجنس اصطلاحا وان لم يقبل المشاحة يقبل قصور لحاظ وضعه فانه لا ينبغي اختيار المر جوح على الراجع **قوله** لكن الحق آه قيل عليه لا توجيه لهذا الكلام اصلا لان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعى حكما كونه مخرجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفى اعم منه شاملا له فلى ضرره فى تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد العام والخاص وانت خير بان كلام المصنف فى هذا البقام مع من ذهب الى انه حكم وانه مبين للتكليف على ما هو الحق كما عرفت به قال السيد الشريف ان المصنف نقل عن بعضهم انه لم يزد فيه قيد الوضع بناء على ان الاحكام الوضعية داخلة فى التعريف لان الاقتضاء اعم من الصريحى والضمنى ثم رد على هذه الطائفة بان الحكم الوضعى كسببية الزنا لوجوب الحد مثلا مفهوم والحكم التكليفى كوجوب الجلد مفهوم اخر وان لزم احد هما الاخر فى بعض الصور فلن فى ايجاب الجلد على الزانى حكيمين مختلفين فى الحقيقة والخطاب الذى تعلق بالجلد يصدق عليه انه خطاب متعلق بفعل الممكن بالاقتضاء بخلاف الخطاب الذى تعلق بالزنا فانه لاقتضاء فيه اصلا نظرا الى ما يتعلق به نعم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء وبذلك لا يندرج فى الحد كما لا يخفى ولا بد لهم من زيادة قيد لانهم اعترفوا بكونه حكما لورعوا اندراجهم فى الحد بدونه وقد ابطال المصنف زعمهم فهذا كلام موجه لا يتجه عليه شىء مما ذكره **قوله** تعلق شىء آه قيل فيه تسامح لان الحكم الوضعى الخطاب بتعلق شىء بشىء بكونه سببا او شرطا او مانعا وليس بشىء لان الحكم فى عرف الفقهاء لما كن عبارة مما ثبت بالخطاب كلو جوب يكون الحكم الوضعى هو تعلق شىء بشىء لا الخطاب به لا محالة فكيف يصح النسبة الى التسامح **قوله** فالحكم على هذا آمو فيه ما عرفت ثم لا يتناول الحكم الانشائى والشرطى فانه ليس حكما بمعنى اسناد امر الى اخر ايجابا او سلبا بل الحكم فيه بالاتصال والانفصال وسلبه الا ان يقال ان الحكم فى الشرطية ايضا فى التالى والى تقدم قيده بمنزلة الظرفى او الحال على ما هو

من مذهب الشافعية وينسب الى اهل العربية وهو مما لا يرضه الحنفية وغيرهم
 من اهل الحقيقة والحقي ان العلم بمعنى التصديق الازلي انما يتعلق بالحكم
 عليه وبه حال كون النسبة رابطة بينهما **قوله** **﴿**يرد عليه اجيب عنه بان المراد
 من الخطاب ما ثبت به وبان الحكم هو الايجاب والتحرير ونحوهما والاطلاق
 على الوجوب والحرمة تسامح وبان الحكم نفس خطاب الله فالاجاب هو نفس
 قوله **﴿**افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لتعلقه منه صفة لتعلقه
 بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا والى ما فيه الحكم وهو الفعل
 يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ورد بانه استعمال
 اللفظ في معنى غير متعارف وبان الحقيقة العرفية في الحكم
 هو ما ثبت بالخطاب من الوجوب وغيره وبان الايجاب والوجوب
 من مقولتين متباينتين بالذات الفعل والانفعال فكيف يتحدان ومع ذلك
 الفساد كله فهو اعتراف بحدوث الحكم والخطاب وقد عرفت انه الحق وقد
 انكره سابقا وتعسف بان الحادث هو التعلق وان العلة الشرعية امارات
 وغاى كالذى خاضوا بان المراد من الخطاب الذى هو فى اللفظ توجيه الكلام
 نحو الغير للافهام هو ما يقع به التخطاب وهو ههنا الكلام النفسى الازلي ومن ذهب الى ان
 الكلام فى الازل يسمى خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه
 افهام من هو متهمى لفهمه وكل ذلك لهو الحديث وفضول الكلام لا يرتضيه الشريعة
 ولا يثبت عليه قدم الاسلام والكلام النفسى ليس مما يقع به التخطاب ويتمور توجيهه
 للافهام والبحث عنه لا يتعلق به الغرض الاصولى ولا يناسب المقام **﴿**قوله **﴿**يخرج منه
 اءاجيب عنه بان الافعال التى يتوهم تعلقها بفعل الصبى متعلقة بفعل الولى فانه
 يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبى ورده المصنف من وجهين ذكرهما فى
 الشرح **﴿**قوله **﴿**وكونها مندوبة أم قيل عليه معنى كونها مندوبة ان الولى ما مور
 بان يحرضه على الصلوة ويأمره بها لقوله عليه السلام مروهم بالصلاة وهم
 ابنا سبع ورد بان كون صلاته مندوبة استحقات الثواب بها وان لم يلزم
 العقاب بتركها وتحرى الولى امر اخر خارج عنه **﴿**قوله **﴿**لا يصح قيل عليه

من الايتاني على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان
 لاحكم بالنسبة الى الصبي الاوجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي وللمصنف
 ان يبطل ما مر جوابه اذ لا ريب في انه يتعلق بافعاله احكام كثيرة كصححة الايمان
 والصلوة والذكر والتلاوة وغيرها من العبادات وبطلان الطلاق والعتق
 والهبة وغير ذلك والقول بان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية
 لان كون الهائي به موافقا لمورد به الشرع او مخالفا له امر يعرف بالعقل ككون
 الشخص مصليا او تاركاً للصلوة ومعنى جواز البيع صحته مدفوع بان كون
 الهائي به موافقا الى آخره انها يمكن معرفته بعد ورود الشرع فيكون مكاشرا عيا
 على ان صحته الفعل عند الشافعية عبارة عن كونه مسقطا للقضاء والفساد
 بخلافه وقد صرح الامني في الاحكام بان الصحة والفساد من الاحكام الوضعية
 قوله ثم اداء الولي حكم اخر وهذا في غلبة الظهور لان وجوب اداء الحق من ماله
 مسبوق بثبوت الحق في ذمته من ماله واذ نفس الوجوب عليه فيتفرع عليه وجوب
 الاداء عليه لكن الولي يوعى عنه بطريق النيابة بحكم الشرع لعجزه عن الاداء
 ولو سلم عدم دخوله تحت الحكم التكليفي فلا ريب في دخوله في الحكم الوضعي
 اذ اثنائي الصبي سبب لوجوب الضمان قوله فينبغي ان يقال بافعال العباد
 قيل عليه هذا لا يجدي نفعا لان تعلق الحق بماله او ذمته ليس بتعلق بافعال العباد فلا
 يدخل به في تعريف الحكم وقد علمت جوابه فيما سبق بان نفس الوجوب
 يترتب عليه وجوب الاداء فينرب عنه الولي هذا قوله ما ثبت بالقياس
 اه قيل عليه كذلك الكتاب والسنة والاجماع فانها كاشفة عن خطاب الله تعالى ومعرفة
 له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام ورد بطلان الادلة الثلاثة كاشفة عن الحكم الثابت
 في نفس الامر بامر الله تعالى بخلاف القياس فانه كاشف عن العلة المستنبطة من
 موارد الادلة الثلاثة ولذا عرفت الثلاثة اصولا مطلقة والقياس اصلا من وجه دون
 وجه فلذلك خصه المصنف بالذكر قوله والشرعية مالا يدركه قيل عليه
 ما ورد به فطلب الشرع عند الاشاعة في قوة مالا يدركه لا خطاب الشرع اذ لا مجال

للعقل في ذلك الاحكام فلو كان خطاب الله آه تعريفا للحكم على ما زعمه لالحكم
 الشرعى لكن ذكر الشرعى تكرارا البتة اى تفسير فسر ورد بان الفرق
 بين المعنيين ثابت على ما ذهب اليه غيرهم والمصنف في تزيين رأى الاشاعرة
 فلزوم التكرار عليهم لا يضره والحق ان المذهب المنصور عند الحنفية
 ان العقل مستقل في ذلك بغض احكام الشرع لكن ورود الشرع لابد منه
 في شرعية الحكم ولزوم التكليف هذا فان اعترف بذلك الاشعري فالفرق
 بين المعنيين بين والا فمذهبهم في ومن على ومن على ان التصریح بما علم التزاما
 شائع في التعاريف وغيرها قوله ﴿ فيدخل في حد الفقه اعتراض عليه بانه
 انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المصطلاح وهو ممنوع كمن
 وهى اخلاق وملكات نفسانية قد جعل الغلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق
 واحترز عنها بزيادة قوله عملا على المعرفة واجيب بان بطلان الطرد
 بالنظر الى اثار الملكات المذكورة لانفسها من الصبر والشكر والتواضع والبخل
 والجبن والتكبر والاسم يطلق عليها على اثارها ولا ريب في ان العلم ببعض تلك الاثار
 غير داخل في مسمى الفقه مع شمول التعريف اياه وشائع الاصطلاح في الاحكام
 العملية ان يراد بها ما ليست باعتقادية فيمتلئ العلم بالاحوال القلبية التى تسمى
 انوجد انيات المبحوث عنها في علم الاخلاق والتصوف ولذلك قالوا ان الاحتراز عنها
 حديث محدث وعن الكلاميات عرفت معرفتي بخلاف قوله عملا فان العرف لم يجز فيه على
 ذلك قوله ﴿ ولا يزداد قيل عليه وقع اصطلاح الشافعية على ان العلم بضروريات
 الدين بمعنى ما يعلم كونه من الدين ضرورة لا يدخل في مسمى الفقه ولا يبعد
 منه فلا بد لهم من اخراجها عن التعريف ورد بان ذلك التخصيص خلاف
 الظاهر من العبارة فلا تحمل عليهم من غير دليل على انه يلزم منه ان لا يكون
 غالب علم الصحابة بالاحكام الشرعية من الفقه لكون ذلك من جهة الضروريات
 لهم لتلقيهم الاحكام من في رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله ﴿ هذا القيد
 ضائع قيل عليه اذا كان اصطلاحهم على ذلك لا يكون القيد المخرج له ضائعا
 ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض

عليهم ورد بان الاصطلاح على هذا النحو لهالم يكن صحيحا لما عرفت
من خروج علوم الصحابة ولا سيما الكبرهم واعاظمهم لم يكن بد من الحمل على لزوم
ان يكون العالم بها فقيها فلا اعتراض عليه بالمنع موجه وصحة الاصطلاح توجب
الرد على الفاسد لاحتمال هذا قوله **﴿** للجهل به او كذا اكثر الاحكام كما اختاره الامني
وقال الفقه العلم بجملته غلبة من الاحكام وهو ايضا مجهول لانه عبارة عما فوق النصف
﴿ قوله **﴿** ولا يراد كل واحد قيل عليه هذا مستغن عنه بالاول للضرورة بينهما في
ما نحن فيه فانه نظير راي كل القبيلة او كل واحد منهم لا مثل كلهم يرفعون
هذا الحجر فانه يصدق على الاول دون الثاني ولا كلهم يكتبه
هذا الطعم فانه على العكس ووجه بان المراد من الاول مجموع الاحكام الماضية
والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن
المجتهد حيث عال الاول بلاتناهي الحوادث والثاني بثبوت لادري وفيه ان
الحوادث الآتية ايضا غير متناهية بمعنى انها لا تدخل تحت حصر الحاصرين
وضبط العادين والاولى ان يراد بالاول العلم الاجمالي بالاحكام وبالثاني العلم بتفاصيلها
﴿ قوله **﴿** ولا التمهيد اي ليس المراد بالاحكام الجميع وبالعلم التمهيد **﴿** قوله **﴿**
ظهر نزول الوحي بها اه قيل عليه ان اريد به الظهور في الجملة يخرج فقه كثير
من الصحابة لرجوع بعضهم على بعض في كثير من الوقائع وان اريد الظهور
على الاكثر فهو غير منضبط لكثرة الروايات وتفرقهم ورد بان المراد ظهوره
للمجتهد نفسه لا بواسطة القياس على انه لا مانع من ارادة الشيوع فيما بينهم
والاشتهار ولهذا اقلوا محل الاجتهاد ما لا يكون فيه النص والاجماع متواترا ولا مشهورا
ولا معلوما ولما كان الفقه كغيره من العلوم المدونة اسم كل في المسائل لا يلزم
ان يكون بالنسبة الى كل مجتهد شيئا اخر وكذا الحال في التصديق على ما ذهب
الله الناهبون وحد ما ومع الملكة **﴿** قوله **﴿** مع ملكة الاستنباط جعل علم الفقه عبارة
عن التصديق بالمسائل المعلومة كلها بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الاحكام
وقد عرفت فيما سبق ان العلوم كانت في القرون الفاضلة الاولى عبارة عن
نفس الملكات فالفقه على ذلك ليس الاملكة الاطلاع والوقوف على اسرار
الشريعة والتعريف بالنقول عن ابي حنيفة مبني عليه وكذا لك النجوى وغيره كانت

عبرة عن ملكة علم اللسان فلما صارت صناعات وجعلت في الدواوين انقلبت
الاسماء الى المسائل وصارت هي الحقيقة فيها ادغرس التدوين لا يتعلق الابه
قوله **﴿** فالمعتبر ان يعلم او المحاصل ان المصنف رحمه الله جعل الفقه عبارة عن
التصديق القطعي بالمسائل واخرج عنه المسائل القياسية لكونها ظنية
وادخل فيها جميع ما ظهر نزول الوحي بها وانعقاد الاجماع عليها وشرط في ذلك
بان يكون مقرونا بالملكة فلا يصح في الفقه على من عد الاجتهاد بين المستنبطين
على ما مر قيل عليه المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم
اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم
كلى يتبدل بحسب الايام والاعصار يوم ما فيو ما فيو ما يكون علما بجملة من الاحكام
ويوما اكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم اخذ يتزايد
بحسب الاعصار وانعقاد الاجماع وايضا ينقص بحسب النواسخ والاجماع على
خلاف اخبار الاحاد وردبانه لا خلاف في ان كل واحد من اساء العلوم اسم كلى متزايد
الافراد حينئذ حين يتحقق الانظار والحوادث والافكار وذلك لا ينفي الوحدة
بتعين موضوعه الذي يبحث فيه عن اعراضه الذاتية ومسائله بكونها ما يتعلق
بكيفية العمل واما كونه اسما لعدد معين من العلم بالاحكام غير قابلة للزيادة والنقصان
فهو محال ينسب اليه احد **﴿** قوله لعدم الاجماع في اه قيل عليه فلا يصح في التعريف على
فقه الصحابة وردبان المراد من قوله التي انعقد الاجماع عليها الاجماع الذي تحقق انعقاده
فعدم الاجماع في زمنه عليه السلام لا يضره ان انتفاء بعض الاجماع لا يضره في
زمن من بعد عليه السلام لا يضر في صدق التعريف على فقه من علم كل ما
ظهر نزول الوحي به وانعقد الاجماع عليه وان انتفى العلم منه بالتي ينعقد
الاجماع عليها بعده والظاهر ان معرفة الاحكام الاجماعية ليست بلزمة في حصول
الفقاه ورتبة الاجتهاد وانما هي شرط صحة الاجتهاد في جزئيات المسائل
ووجوب العمل بهالولمن قلده لان من شروط صحة الاجتهاد عدم مخالفة الاجماع
على ما مر **﴿** قوله لا المسائل القياسية للدور آه انت تعلم ان الدور انما يلزم ان لو
شرط العلم بالمسائل القياسية في الاجتهاد واما في صيرورة الشخص فقيهما اجتهدا

فلا أصلاً وأعرض عليه أيضاً بأنه لو لم يكن في أول القايسين وأما من بعده
 فيجوز أن يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الأول من غير دور
 والقول بأنه لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه أن يعرف المسائل القياسية
 باجتهاده فلو اشترط العلم به لزم الدور مردود لأن الكلام في حصول الفقه التي هي
 رتبة الاجتهاد فلا يكون في هذه الحالة مجتهداً فلا يضره التقليد على أن مطلق العلم
 بالمسائل عن أدلتها لا يصير فقيهاً وإن أخرجه عن التقليد بل لا بد للفقه من
 الملكة ما حصلت بعد هذا وقيل المسائل القياسية عندهم معظم مسائل الفقه
 فكيف يصح إخراجها عنه وأجيب بأنها نتيجة الفقه وليس جزء منها لكنها جعلت جزءاً من
 الصناعات أدخلت فيها لافتقار الناس إليها في أعمالهم وأفعالهم وقرنت مع المسائل
 المنصوصة والجميع عليها في سلك التدوين في المجمع تهيئاً للمصالح وتكميلاً للمنافع
 والحق أن الفقه اسم للملكة بمعنى الاستعداد والتهيؤ للعلم بالاجتهاد بكل واحد
 واحد من أحكام الحوادث وهذا هو المعروف من معاني الفقه في المصدر الأول
 والقرون الفاضلة ثم لما صارت العلوم صناعات غلب الاستعمال في المسائل
 وصلت حقيقة عرفية فيها كمال غير مرمرة وإطلاق العلم على الفنون المدونة
 ليس بمعنى الإدراك حتى يكون في الملكات والمسائل إطلاق اسم الأمر لدلالة عليه
 كما ظنوه ~~وقولهم~~ فكيف أطلق العلم عليه العلم القطعي إنما هو العلم بمعنى الأذعان
 والتصديق المجازم المطابق الثابت وقد شاع وذاع استعماله في معان أخر من
 الصفة القايمة بالنفس التي عرفها الفقهاء المجتهدون بما يتجلى به المذكور وهو النور
 العقلي والضياء المعنوي والإشراق القدسي الذي به انكشاف الأشياء وظهورها
 للنفس وهذا هو المعنى الحقيقي للعلم والحالة الإدراكية التي تنبسط في
 الأشياء المحضرة عند النفس بهويتها الجزئية أو بصورتها المنطبقة أو المختزعة
 وعلى نفس الصور ووقع اصطلاحات أخر في إطلاقه على أنحاء من الإدراك العقلي
 والوهمي والخيالي والحسي بتخصيصه بالبعض منها دون بعض وعلى ما ليس هو
 من جنس الإدراك من العلوم المدونة والفنون المصنفة التي هي المسائل والقضايا
 وعلى الملكات ومنشأ هذا الاشتباه من المصنف وغيره هو اعتباره بمعنى التصديق

سمي في إطلاق العلم

وليس كذلك فيما نحن فيه قطعاً وبقيناً هذا **قوله** **﴿**ولا مبني على ما اختاره من ان
 الفقه عبارة عن التصديقت القطعية بالمسائل والحق انه عبارة عن الملكية والمسائل
 على ما مر ثم الفقه انما يكون قطعياً اذا ثبت كل مسألة من مسائله بالنص القطعي
 الثبوت والدلالة واجماع الصحابة الثابت بالتواتر نصاً على حكم لم يسبق فيه
 خلاف ومسائل الفقه اكثرها ملحوظة من اخبار الاحاد والاجماع والظنية
 والقياسات **قوله** **﴿**ونحوه كالمصرف والنحو وغيرهما من الفنون العربية وقد
 عرفت ان القطع انما يعتبر في العلم بمعنى الاذعان المجازم **قوله** **﴿**ان الشارع لما
 اعتبر اعميته قرر ما شريعة لمن يعمل بها من المجتهد ومن يقلده حيث
 يخرجون بالعمل به عن عهدة الامثال والاكتهار بالاوامر الشرعية والانتها عن
 المناهي الالهية وقد انعقد الاجماع على العمل بها وتواتر الاخبار الواردة في هذا
 المعنى فصار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على انما شريعة ثابتة من الله تعالى
 فبلا حظة هذه الحيثية يكون مسائل الفقه قطعية وان داخلها الظن في طريقها
 وان لم يكن كل مجتهد مصيباً على ما هو الحق لان البراد من ثبوتها ثبوتها بتقرير
 الشارع اياها شريعة لمن يعمل بها لا ثبوتها عند الله تعالى فلا حاجة الى ما سينكره
 المصنف رحمه الله بقوله **﴿**واما عند **قوله** **﴿**انه يجب عليه العمل اذ قيل عليه يلزم على
 الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان
 يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني قطعياً وان لم يعلم ثبوته في الواقع وانت
 تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وقد عرفت ان ذلك فاعه
 بما ذكرناه فان المراد من ثبوته ثبوته شريعة لنا لا ثبوته عند الله تعالى بداهة وهو
 ما لا يناله الا المصيب من المجتهدين والنسب ثبت باجتهاد المجتهد فحسب من
 غير سابقة تعيين من الله تعالى قبله قطعي الثبوت ايضاً بمعنى انه حكم قرر
 الله سبحانه شريعة لمن يعمل بها واعلم ان القول بقطعية الاحكام الشرعية مطلقاً
 انما يتأتى على مذهب الخفيفة ومن تابعهم من اهل الحق والتحقيق من ان الادلة
 النقلية قد تفيد اليقين واما على مذهب الاشاعرة والمعتزلة فلا دلالة النقلية
 كلها ظنية لا يمكن التمسك بها في القطعيات وصاحب المحصول منهم قد ايد هذا

المتسكين بها الاخذين باحكامها فلما تجاوزوا الى اصول صحيحة وطريق قوية يخرج
 بها كل منهم على مذهبه النى قلده واثبات رأيه النى خبره في كل باب من
 ابواب الفقه فالخلافى اما يجيب بحفظ وضعاف رعا او سائل يهدم ذلك والجدل
 اعم منه فانه علم يتوصل به الى حفظ اى وضع وهدمه باستعمال الاقيسة المولفة
 من المشهورات والمسلّمات وهو احد اجزى النطق وله استمداد من علم المناظرة
 وطريقة البرزوى فيه تختص بالدلة الشرعية وطريقة العميدى نعم الشرعية
 والعقلية وزعم بعضهم ان الخلاف والجدل واحد وزاد المصنف قوله على وجه
 التحقيق احترازاً عن هذين العليين وأعرض باننا لانسلم ان قواعد
 ما يتوصل به الى الفقه توصلاً قريباً وانما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط
 او مدافعة ونسبته الى الفقه وغيره على السوية الا ان الفقه لما اكثروا فيه من
 مسائل الفقه توهم ان له اختصاصاً بالفقه واجيب عنه بانه اذا تكلم الخلافى فى علة
 الاجبار انه الضفر او البكرة على قواعد الخلاف فلا شك انه يتوصل بها الى حكم
 هذه المسئلة توصلاً قريباً ولو كون نسبته على السوية لا ينافى ذلك غاية ما
 التوصل بها اليه والى غيره يكون قريباً ورد بان التكلم فى علة الاجبار ليس
 من القواعد الخلافية بل التكلم فيها بطريق التمثيل ولا يخفى عليك ان الخلاف
 له اختصاص بالفقه كما عرفت ولو سلم فلا شك فى اشتغال علم الخلاف والجدل
 على القواعد التى يتوصل بها الى الفقه سواء كان اشتغاله على انها من قواعد
 او بطريق التمثيل فيصدق على عليها انه العلم بالقواعد التى يتوصل آه
 ولذا لك جبههما المصنف فى النقض وجعله مبنياً على اشتغالها على تلك القواعد
 فينتقض التعريف فلا بد من قيد يفيد اخراجها فزاد قوله على وجه التحقيق
 من حقيقته اذا ثبتته ولا ريب فى ان العلم بهذه القواعد فى هذين الفنين ليس
 على وجه يثبت هذه القواعد تلك المسائل بل على وجه يتوصل بها الى المحافظة
 او المدافعة قوله ما يكون احدى مقدمتى الدليل اه فالدليل على هذا قول
 مؤلف من قضايا يحصل منه لذاته قول اخر فلان كل القول الاخر مذكور افيه
 بهيئته فاستثنائى يتركب من مقدمة شرطية واستثنائية كقول المصنف كل ملال

القياس على ثبوت هذا الحكم يكون ثابتاً ولكنه دل عليه فهو ثابت والافانترافى
فلن كان كلاً طرفيه عملية فحلى والافشرطى وموضوع المطلوب يسمى اصغر وما هو
فيه صغرى ومحموله اكبر وله فيه كبرى والمبتكر رفيه الحد الاوسط وهو ما لم يحول
الصغرى وموضوع الكبرى فهو الشكل الاول او محمولها فالثاني او موضوعها فالثالث
ونظير ذلك ما ذكره المصنف من قول هذا الحكم ثابت آه لا يقال الحكم الفقهي كالموجب ليس
بمطلوب فقهي اذ ليس موضوعه فعل المكلف ولا محموله حكماً شرعياً لانا نقول معنى قوله
هذا الحكم ثابت في قوة ان الحجج مثلاً واجب لانه يدل عليه الدليل الان المصنف عبر بتلك
العبارة روماللعوم الذى يناسب الفن ولتلايتوقف الشأن على اثبت ان الامر
للموجب وخبر الواحد والاجماع والعام المخصوص يوجب العلم واراد بالقياس الدليل
على الاطلاق على ما هو مصداق ارباب المعقول لخصوص القياس الفقهي المقابل
للكتب والسنة والاجماع لتلك النكتة لالان الدال على ثبوت الحكم عنده هو ذلك
وطريق التوصل بها ضيق الى صغرى سهلة الحصول مثلاً فينتج المطلوب الفقهي
ونحصل تلك القضية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان
فيودها بالمعتبر في الكليات وثبوت الحكم العلم قوله ويكون القياس قداى
اليه اى مجتهد هذا يوجب ان يكون القياس مشروطاً بالخير فيتسلسل ولكن مراده
عدم مخالفة الاجماع بدليل قوله حتى لو خالف اجماعه سواء سبقه الخلاف ام لا
وسواء حصن من اجتهاد اراؤلا قوله ولا يبعد ان يقال اعترض عليه بانه بعيد لم
ينهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث عنه
انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد واجيب بانه لا يلزم من كونه مالم
ينهب اليه احد ان يكون بعيداً فلن اكثر لطايف الفضلاء من هذا القبيل مع انها
مقبولة ببلن البعد لا ينزع المصنف فيه على ما يدل عليه قوله الظاهر ان هذا
يخص المجتهد الا ان بيان الاحتمال البعيد بهذا اللفظ متعارف ولو بنوع من
التأويل قال صاحب الكشف في قوله تعالى فاعلموا بالقسط مجيباً عن قوله هل يجوز ان
يكون منتهى للنهي لا يبعد ان يكون مخالفاً لسائر الاجوبة لا يقال الا عتراض
ليس بمجرد البعد بل بكونه بعيداً لم ينهب اليه احد لان المصنف انما يريد ان

العبارة فتمتل هذا ولو بنوع بعد سواء ذهب اليه احد ام لم يذهب **قوله** فلهمذا ذكر بعض العلماء قيل عليه انها ذكر وهالما قبلتها الاجتهاد على ملص حوا به فكيف يكون د لبلا على كونها منها ولا يخفى عليك ان المراد انه لا يبعد حمل التعريف على الوجه المذكور كل البعد فيحيث يكون ذكر هالما من هذه الجهة وتصر يحتمل بانه انها هوالعقابلة الاجتهاد بالنظر الى الظاهر المتبادر **قوله** ولا يقال الى الفقه لان غير الفقيه المجتهد انما يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه والعلم بهاعن ادلتها فان العلم بان الصلوة فريضة والزنا حرام ومسح ربع الرأس فرض والرعي ناقض للوضوء وامثال ذلك ان حصل من دليل فهو علم بالفقه بمعنى الصناعة المدون وقول العالم بها فقيه بمعنى انه عالم بالصناعة وان حصل من غير دليل فهو تقليد وهكاية لمسائل الصناعة وصاحبه مقلد وليس التقليد بعلم ولا المقلد بعالم وانما عليه ان هذه المسائل كذا في كتب المذهب واما التوصل الى العلم بجملة الاحكام المذكورة عن ادلتها مع مائة الاستنباط هو الفقه بمعنى الملكة الفاضلة والاجتهاد والعالم هو الفقيه المجتهد **قوله** هذا الذي ذكرناه اشارة الى قوله اعلم ان كل دليل اه وقوله فالحقضية المذكورة **قوله** اذا عرف انواع الحكم وهي الفرضية والوجوب والسنية والندب والحرمة وكراهة التحريم والتنزيه والاباحة فالدليل القطعي الثبوت والدلالة يثبت به الفرضية والحرمة والظني الثبوت القطعي الدلالة وعكسه يثبت به الوجوب وكراهة التحريم والظني الدلالة يثبت به السنية والندب وكراهة التنزيه على تفاوت في الثبوت والدلالة **قوله** بالمحكوم به آه المراد بالمحكوم به ما يتعلق به الخطاب وبالمحكوم عليه الخطاب به كما يقال حكم القاضي على زيد بكذا ا فالممكن محكوم عليه وفعلا الممكن به محكوم به لا طرفا الحكم على ما هو مصطلح ارباب المعقول فالصلوة محكوم عليه والوجوب محكوم به **قوله** عن الادلة الشرعية والاحكام الفرعية يجعلها ويجعل نوع منها او عرض ذاتي لها او مرئب من موضوع العلم وعرضه الذاتي او نوع منه وعرضه الذاتي موضوع المسئلة واثبت عوارضه الذاتية بالدليل او التنبيه من حيث هي عوارض ذاتية له ومنسوبة اليه ويكون مرجع البيلن ومطاب البحث هو المحمول دون الموضوع **قوله** فيموضوع هذا العلم موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وهي المحمول بالمواطاة التي

يا^بحى الشئ لذاته كالمفكر الانسلن ور^بها يقال له العرض الاولى اولمسلويه سوا^بكل
 جز^أ منه كالدرك للامر العجيب او غار جاعنه كالضاحك بواسطه انه متعجب فلن قيل
 المساوات وغيرها من النسب انها^بمى للمفهومات ولا شك ان مفهوم المتعجب والمدر^بك
 ليس معروض^با حقيقيا للضاحك والمتعجب لانتفاء مناط الصدق ومصد^باقى الحمل وهو قيل
 مبد^ب المشتق به^باقى الموضوع اجيب بل^ب الامر المسلوى من حيث مفهومه عرض ذاتى ومن
 حيث انه مأخوذ مع طبيعة الموضوع ومتحد معها ولو بالعرض معروض^ب لعرض ذاتى اخر
 فالقيام بالعرض قائم به لاتحادها واما الذى^ب يا^بحقه بواسطه امر مابين او اخص او اعم
 سوا^ب كل جز^أ او غار جاف هو العرض الغريب ومن احوال المباین والاخص والاعم لا يبحث
 عنه فى العلم **قوله** **﴿** فيبحث عن العوارض الذاتية للدلة كما يقال الكتاب
 يثبت الحكم والامر يفيد الوجوب والعام يوجب القطع والعام الشخص
 بالبعض حجة **﴿** قوله **﴿** وعن العوارض الذاتية للاحكام كما يقال الحكم يثبت
 بالكتلب والوجوب بالامر واليقين بالدليل القطعى والحكم الاجتهادى يحتمل
 الخطأ **﴿** قوله **﴿** كالاتحسان وهو الحكم بدليل يلوح للفقهاء ويقابل القياس
 الجلى الذى يسبق اليه الافهام من استحسانه على حسنا واعتقده حسنا **﴿** قوله **﴿**
 واستصحب الحال وهو الحكم بثبوت امر فى الزمان الثانى بناء على ثبوت^ب فى
 الماضى وهو حجة عند الشافعى وليس بحجة عند نافى الاثبات بل فى البقاء
﴿ قوله **﴿** كالب^بحث عن الاجتهاد فانه ليس بحثا عن احوال الادلة والاحكام بل مما
 يتعلق بها **﴿** قوله **﴿** ونحوه قيل كبحث الترجيح والتعارض **﴿** قوله **﴿** وامثال
 ذلك ككونها عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء او محكما او مفسرا **﴿** قوله **﴿** ومنها ما ليس
 كذلك كقواعد القراءة وكون الاية مكية او مدنية والكلمة مبنية او معربة منصرفة
 او غير منصرفة ثلاثية او رباعية سالمة او مضاعفة او معتلة او فصيحة وبلغية
 او غير ذلك **﴿** قوله **﴿** يقع محمولات انما جمعه باعتبار تعدد ما ثبت به من الوجوب
 والحزمة **﴿** قوله **﴿** وقد يقع محمولا فيها آه فلن قيل اذ وقع العرض الذاتى محمولا
 فيها كان بمج^بوعنه فاما معنى عد^ب ما لا يبحث قلنا لا يلزم منه ان يكون البحث
 من حيث الاثبات ومقصود بالذات **﴿** قوله **﴿** ونحوه آه ككونه متعلقا بفعل

المجنون والسفيه **قوله** ﴿ كقولنا الحكم المتعلق آه الامثلة الثلاثة وقعت على ترتيب
 اللف والنشر ﴾ **قوله** ﴿ بعد مباحث الادلة لمان للدليل تقدم على المدلول
 والبحث عنه اهم في فن الاصول ﴾ **قوله** ﴿ راجع الى احوال الموصل ايضا لا قريبا
 كالمعرف والحجة او بعيدا كالكليات الخمس والقضايا ﴾ **قوله** ﴿ انها قابلة للحد
 لكونه مركبة من الجنس والفصل او غير قابلة لكونها بسيطة لاجزائها ﴾ **قوله** ﴿ وفي
 بعض كتب الاصول كالاحكام للامدى فانه جعل موضوع اصول الفقه هو الادلة
 الاربعة من حيث الاثبات وزعم ان الاحكام انها يحتاج الى تصور ما يستمكن من اثباتها
 ونفيها وجعل الفرز الى في معيار العلوم موضوع اصول الفقه هو الاحكام فقط من
 حيث ثبوتها بالادلة ولا يخلو عن تحكم اذ لا شك ان المقصود في اصول الفقه
 هو العلم بكيفية اثبات الادلة للاحكام وبعض المباحث متعلقة بالادلة وبعضها
 بالاحكام ولا اصلية لاحدهما على الاخر ﴾ **قوله** ﴿ فلن اريد بالحكم المخطب آه
 يعنى ان الحكم بهذا المعنى قديم واجب الثبوت في نفس الامر غير مستند
 الى العلة فلا يتصور نسبة ثبوته الى شيء فالمراد بثبوته ليس بثبوته في الواقع
 بل بثبوته في الذهن وفي علمنا به يكون بالادلة الاربعة واماثره كلوجوب والحرمة
 على العباد فانها هو بالشرع بتشريع الله اياه وتكليفه به عباده وهوانها يثبت
 بالكتاب والسنة والاجماع ايضا واما القياس فهو عندنا فيه لا يثبت به الحكم
 اصلا واما عند القائلين به فهو غير مثبت للحكم على ما صرحوا من ان حكم الفرع
 يثبت بالكتاب والسنة والاجماع الوارد في الاصل والقياس انها يظهر العلة المستنبطة
 من الاصل ويبين عموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل والعلل الشرعية
 عندنا كالعلم العقلية في ترتيب الاثار وثبوت التكليف من غير فرق على ما
 سيمصرح المصنف رحمه الله في محله وان كان خالى جميع الاشياء وموجد كل
 الموجودات وواضع الاحكام هو الله تعالى بالاستقلال فللثلاثة الاول علل لثبوت
 الاحكام علينا بالنسبة البناءون الرابع فانه ليس بيبين لذلك وهذا الكلام لا غبار
 عليه **قوله** ﴿ يريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة آه لا يقال هذا ايضا لجميع
 بين الحقيقة والمجاز حيث اريد غلبة الظن في القياس وثبوت العلم في الثلاثة

لأننا نقول مراده اثبات العلم بالمعنى الأعم الشامل للظن أو الظن الشامل للعلم
أو المعنى أن المراد ما يتناولهها كالاكتفاء أو الإدراك التصديقي الاعتقادي
في تناول الظنى والقطعي قوله ﴿ وان لم يكن البحوث عنه الاضافة
آه قيل اراد منها الاضافة المعهودة وهي التي لكون العوارض بعضها ناشيا عن
احد المضافين وبعضها عن الآخر كاصول الفقه موضوعه الأدلة من حيث
اثباتها الأحكام والأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة وبعض الأحوال كالتواتر والعموم
والاشتراك ناش عن الأدلة وبعضها ككونها عبادة وعقوبة أو مؤنة ناش عن الأحكام
وان لم تكن هذه الاضافة سوا علم تكن اضافة أصلا كالفقه موضوعه فعل المكلف
أو كانت اضافة لكن الأحوال غير ناشية إلا عن أحد المضافين كللنطق موضوعه
التصور والتصديق وقيل معناه إذا لم يكن اضافة أصلا وما إذا كان اضافة سوا كانت الأحوال
ناشئة عن أحدها أو كليهما حيث أورد في المثال موضوع أصول الفقه والمنطق والاقتصر
على الأول والظاهر هو الأول إذ لو لم يكن أحد المضافين منشاء لتلك العوارض
لم يكن لجعل موضوعه لا يقال ذكر المنطق ههنا يشعر بالثاني لأننا نقول
ذكره أنها هو لمجرد تمثيل الاضافة بين الشيئين التي لا يكون الأحوال التي لها
مدخل في البحوث عنه مقتسما لهما فيها قوله ﴿ لان اتحاد العلم واختلافه
أنها هو آه اعترض عليه بأنه ان أريد باختلاف المسائل مجرد تكررها فلا نسلم
أنه يوجب اختلاف العلم وان أريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكرر الموضوعات
يوجب ذلك وانما يلزم لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة وقد صرحوا
بلن الأشياء الكثيرة أنها تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب
اشترائها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فإنها تشارك في
جنسها وهو المقدار أو في عرضي كبदन الإنسان وأجزائه والأغذية والأدوية
والأركان والأمزجة وغيرها إذا جعلت موضوعا للطب فإنها تشارك في غايتها
وهي الصحة وبلن موضوع الأصول والمنطق متكرر غير المتكرر العاين إلى تعدد
المضافين فيلزم أن يكون موضوعها الأدلة والتصور والتصديق وقد جعل
موضوعها امر متكررا فيكون مناقضا لنفسه وأجيب عن الأول بأن جعل ذلك

المشترك الذاتى او العرضى موضوعا للعلم اولى من جعل اشياء لا يدسح ان تكون موضوعا الا باعتبار ذلك المشترك وقد اعترف هذا المعترض بان وحدة الموضوع بالذات البقى بوحدة العلم من الوحدة بالحيثيات ومن هناك جعل بعضهم موضوع الامول الادلة فقط وبعضهم الاحكام فقط وجعل مباحث الاخرى راجعة اليها تقريبا للكثرة فلن قيل انها ارتكبوا ذلك لئلا يلزم البحث عن الاعراض الغريبة التى تلحق الموضوع لامراض قلنا انها يلزم ذلك اذا اخذ الموضوع باعتبار العموم واما اذا اخذ من حيث هو هو كالمحقق فبالحق الموضوع لامراض على تقدير اخذه باعتبار العموم فهو عرض ذاتى له من تلك الحيثية على انه معارض بلزوم لحوق بعض الاعراض لامراض اذا جعل الموضوع ذلك الاشياء ولا مساع له عند المحققين اصلا وبالجملة ان الحافظة على توحيد الموضوع امر واجب والوحدة بالذات البقى وانسب لوحدة العلم مما بالجهات ولا نه لو كن الموضوع متعددا يكون المباحث المشتركة عرضا غريبا بالنسبة الى كل واحد واما فى المتكثر بحسب المضافين فالموضوع فيه بالحقيقة هو الاضافة ولكن لما كن للمضافين مدخل فى لحوق الاعراض على التوزيع اطلق عليها اسم الموضوع على التوسع وعن الثانى بان مفاد كلام المصنف ان موضوع اصول الفقه هو اثبات الادلة وثبوت الاحكام ولا تعدد فيها سوى التعدد النبى اوجه تعدد المضافين بل موضوع اصول الفقه هو الدليل الشرعى من حيث يفيد الاحكام والحكم الفرعى من حيث يثبت بها ومجولات المسائل اعراض ذاتية اذا اخذ الدليل الشرعى والحكم الفرعى من حيث هو وان كانت اعراضا غريبة من حيث العموم وقد عرفت ان الموضوع هو الشىء من حيث هو ولا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص ولو جعل موضوع اصول الفقه هو كل واحد من الادلة الاربعة بخموصها يلزم بالبحث فيه عن ما يلحق لامراض وهو باطل قطعاً وموجب لتداخل العلوم باسرها وكذلك موضوع البنى هو المعقول الثانى من حيث الايصال عند المحققين فعلم ان هذا الاعتراض سفسطة نشأت من قلة الانصاف وفساد الفهم وسوء الدراية لا يقال

هذا يوجب ان يكون البحث عنه امرا واحدا هو المفهوم البردد بين المتعدد وخصوصيات الاعراض البحث عنها اعراضا غريبة غير مقصودة بالذات لاننا نقول الموضوع في الاصول هو الدليل الشرعى وفي المنطق المعقول الثاني من حيث هو لان من حيث العيوم او المخصوص حتى يلزم ما ذكره قوله **﴿﴾** ومنها انه قد يذكر الحيثية اه قد ذكر المحققون ان موضوع كل علم لابد له من تقييده بالحيثية تحاشيا عن تداخل العلوم وقد تكون هذه الحيثية اكدية على عنوان الموضوع خارجة عنه كالعلم الطبيعى موضوعه الجسم الطبيعى من حيث ان له مبدأ الحركة والسكون وعلم النجوم موضوعه جرم الفلك من حيث ان له كما فهمى حيثية تقييدية وقد تكون غير اكدية بل تكون نفس العنوان اوجزوه كالعلم الالهى موضوعه الوجود بها هو موجود فهى حيثية تعليلية والمصنف رحمه الله جعل الاولى بيانية تبين الاعراض المبحوثة عنها وتبميز ما عن غيرها والثانية مقارنة لاعتبارها في عنوان الموضوع وملاحظتها في نظر الباحث فلا يبحث عنهما من هذه الجهة في ذلك العلم اذ لا معنى لاثبات الشئ لنفسه بالهليل اوبالتنبية لان ثبوت الشئ لنفسه اولى غير انه ربما يؤخذ بعض انواع الموضوع بتجريدتها عن ذلك العنوان فيبحث عن هذه الحيثية لاختلاف المسئلة باختلاف العنوان ومن هذه الحيثية كل اثبات الواجب مسئلة من الالهى مقصودة لاثبات بالبرهان فلن قيل لوجعلنا الحيثية في القسمين قيد الموضوعية الموضوع في نظر الباحث بل تكون متممة للعلة القابلية او علة بل تكون متممة للعلة الفاعلية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها وباعتبار ملاحظتها في جميع البحوث على ما هو ظاهر كلام القوم لم يكن البحث عنها يحتاج عن الموضوع اوجز انه ولم يلزمنا تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات وبلا اعتبار قلت لما كل موضوع العلم الالهى هو الوجود بها هو موجود على ما هو مريح كلام القوم ونصب عين المصنف في توحيد الموضوع فلزوم اثبات الشئ لنفسه ظاهر لا ريب فيه ان لم يؤخذ الموضوع مجردا عن العنوان على ما قررناه وليس مراد المصنف رحمه الله انه

لا يبحث عن الحيثية أصلاً بل انما مراده انه لا يثبت الموضوع نفسه وما هو جزواً منه وهو لم يجعل الاستحالة لزوم تقديم الشيء على نفسه وعليته له حتى يقال ان كون الحيثية قيداً او علة انما هو في نظر البلط لاقى نفس الامر على انه لا ينكر ذلك ولزوم تشارك العلمين الموجب لتداخلهما في موضوع واحد ممنوع فلن معنى كون الحيثية المعبرة ببيان البحث عنها هو بعينه كون البحث عنها باعتبار الحيثية وبالنظر اليها ولم يجعل الحيثية جزأ من الموضوع قط وانما ذكر نفى البحث عن الحيثية في ذيل الموضوع لاشتراكه في الدليل لمزيد ايضاح وبيان وعمل عن جعل الحيثية علة او قيد للحقوق الاعراض المبحوث عنها تجنباً عن ورود الاعتراض المشهور من انه يستلزم تقديم الشيء على نفسه فلن الناظر فيه ربما يخطر بباله بدارانه قيداً او علة للموضوع في حقوق الاعراض في نفس الامر الى ان يردده الجواب والبيان بانها علة او قيد في نظر الباحث لاقى نفس الامر وان كان متحد الهال لاثاره المصنف في بدو الحال وأما العوارض اللاحقة للموجود لسيت مختلفة الشأن في البحث عنها وعدمه حتى تكون تلك الحيثية بياناً كافياً في الثاني بل يبحث عن كلها قوله المشهور ان الشيء الواحد له الحق المصنف رحمه الله كون الحيثية في القسم الثاني بياناً للاعراض المبحوث عنها ومميز لها عن غير ما كما شرحنا كلامه بها لا مزيد عليه امكن عنده ان يكون الشيء الواحد موضوعاً للعلمين بل هو بالنظر الى هذا التحقيق كما ذكره من علمي الهيئة والسماء والعلم من الطبيعي واقف والقوم لمالم يتمكنوا منه مضوا على الالباء عن ذلك لان المصنف لما جعل الحيثية بيانية امكن ملاحظتها في محمول كل مسألة من مسائل العلم تورده في علم الاجيال فيحصل انضباط العلوم بالاتحاد والاختلاف المقصود بخلاف غيره فانهم لما اعتبروها في جانب الموضوع واخذوها قيداً لا يحصل هذا الانضباط بالاتحاد الموضوع واختلافه وما ذهب اليه المصنف من ملاحظة الحيثية في جهة المحمول اوجه واولى مما ذهب اليه غيره من ملاحظتها في جهة الموضوع وان كل مال كل واحد منهما واحد وذلك لان المحمول هو عطف الفائد والمقصود بالبيان ولان الاعتراض المشهور ظاهر الورد على ظاهر ما ذكره وكون

المقصود في العلوم معرفة احوال الموجودات وتنويع الحقائق وتجنيسها للبحث عما احاطوا به من الاعراض الذاتية مع تجويز الحقائق ما يطلع عليه من الاحوال بعد ذلك لا ينال اعتبار الحيشية في جانب المحمول اصلا لان الحيشية لا بد من اعتبارها فسواء اعتبرت في جانب المحمول او الموضوع بل باعتبارها في جانب المحمول انسب للمقصود وابين للمراد ودفع للاشكال والقول بانها لا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال الشيء وذلك في احوال الشيء ^{اخر} مغاير له بالذات او بالا اعتبار وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود وهو الصالح سببا للتمايز مدفوع بان المحمول ثبوت الاحوال للموضوعات لانفسها وكذلك نفس الموضوعات وان كانت معلومة لكن ثبوت الاحوال اليها مجهولة والحيشية لها كانت ماخوذة فاعتبارها في جانب الموضوع كما يحصل الانضباط بالاتحاد والاختلاف فكذلك اعتبارها في جانب المحمول يحصل ذلك الانضباط من غير فرق قط والتمايز ينظر هذا في نوع من احوال الشيء وذلك في نوع اخر من احوال ذلك الشيء ^{اخر} والمصنف لا ينكر ان اتحاد الموضوعات واختلافها يوجب اتحاد العلوم واختلافها باعتبار الحيشيات في جانب الموضوع كما صرح بقوله فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد وتختلف بحسب محمولاتها وانما يريد ان اعتبار ذلك في جانب المحمول انسب لما مر لا يقال على ما ذهب اليه المصنف يمكن ان يجعل كل علم علوما متعددة لاشتغال موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما اخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فيفوت الانضباط لانا نقول لاشك في صحة ذلك على تقدير اختصاص تعلق الغرض العلمي بذلك ولا نسلم فوات الانضباط فانه لما اخذ موضوع علم الفقه فعل المكلف من حيث الصحة على العموم فهذه الحيشية تجمع كل نوع منها في اسم الفقه وهو العلم الكلي ولا يخرج منه من كونه فقها البحث عنه من حيث الوجوب او الحرمة او غير ذلك وان افاد تفصيلها علوما جزئية يدغمها اسم الفقه ونظير ذلك العلم الطبيعي وموضوعه

الجسم من حيث الحركة والسكون ثم هو يتنزل الى علوم تحته متكثرة الانواع
 كالنظر في الاجسام الفلكية فانه نظر اخص وعلم جزئى وكالنظر في الاجسام الاسطوقسية
 وموضوعها جسم مخصوص لاجسم مطلق ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه
 وهو النظر في الاجسام الاسطوقسية ماخوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث
 هي كذلك ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه فهو النظر في الحيوان والنبات
 وهناك يختم العلم الطبيعى ﴿ قوله ﴾ فان الواحد الحقيقى آه انما اخذ الواحد
 الحقيقى الذى لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لافى الذات ولا فى الصفات وليس
 هو الا الواجب الوجود بالذات لان غير الواحد الحقيقى لا يؤمن فيه من حقوق
 بعض الاعراض لجزئه فلا يلزم تنوع اعراض الشئ الواحد بل تنوع اعراض
 الكل والجزء ﴿ قوله ﴾ ولا يضر ان يكون بعضها اضافية وبعضها سلبية قال
 بعض الناظرين هكذا فى النسخ المعتمدة المصححة بدون ذكر الحقيقة لان المقصود يتم
 بدونها مع ان القائلين بانها تعالى واحد حقيقى لا تكثر فيه بوجه من الوجوه
 لا يثبتون له تعالى صفات زائدة على ذاته فها فى التلويح من قوله وان كان
 بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالنجرد غلط على
 ان القدرة والخلق سيان فى كونهما صفة حقيقية قديمة على مذهب الحنفية وفى
 استلزامها اضافة متأخرة واقول هذا قول حق لا ريب فيه فان هذا القول لدفع
 سؤال مقدر هو ان الكلام فى العوارض الذاتية ومذهب الحنفية المختار
 عندك ان الله تعالى بجميع صفاته واحد وبجميع صفاته قديم واجب وليس له
 صفة زائدة تكون عرضا ذاتيا له سبحانه وتقرير الدفع ان الله سبحانه
 وان لم يتصف بصفات حقيقية زائدة على الذات لان صفاته
 عندنا غير زائدة ولا متغايرة بل هي لا عين ولا غير على الحقيقة لافى المعنى
 الذى اخترعه احداء الاشعرية لكنه متصف بصفات اضافية كالبقى وسلبية
 كالنجرد وفيها جهة العرضية بالنسبة اليه لان مبدءها ليس نفس الذات
 ولا مبدء عينه ولا غيره بل يلاحظ فى صدق الاضافات النسبة الى غيره وفى
 صدق السلوب انتفاء مبدء الایجاب واما انه ذاتية لان حقوقها له ليس لجزئه

لتعاليمه عن الجزء وتقديره عن التكثر ولا لامر مباين له ولا لصفة زائدة غير
محمولة كالقدرة والقوة ولم يتعرض لها المصنف رحمه الله بالنفي لعدم تصور
ما يباحق لامر منفصل عنه ان يكون محمولا عليه لان الحمل والحقق النفي هو الا
تصافي مفروض التحقق وزيادة الصفات مقطوع الانتفاء **قوله** قطعاً
للتسلسل في المبدأ فلن قيل اللازم من الدليل هو تعدد الاعراض الذاتية
لاتنوعها النفي هو المطلوب قلت المطلوب لحق الصفات المتنوعة للواحد
والدليل يقيد وامتدوعها فظاهر فلن الصفات الاضافية نوع والسلبية نوع
اخر وما قيل ان الصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لاحالة ضرورة ان
اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انها موافق لاختلاف المحال كلام لا معنى له
اصلا كينف والمحمل مفروض الوحدة على انه مبني على زيادة
الصفات ومغايرتها على الذات وهي مما يجب تنزيهه الله تعالى عنه
قوله ولانه يلزم دليل اخر على كون لحق البعض لا بد ان يكون لذاته
عطفاً على قوله قطعاً للتسلسل يعني ان لحقه لو لم يكن لذاته يلزم الاستكمال
بالغير بل هو نفسه وبطلانه اظهر من الشمس وايبين من الامس وقد اتفق على
امتناع الكل سوى طائفة من متأخري الاشعرية بوجهاة من قدما المعتزلة فلن
الشيء لو كان علمه للاشياء مثلاً بصفة هي زائدة عليه ليست في حد ذاته فهو
لاحالة في حد ذاته علم عن الكمال وخالف عنه وانما حصل هذا الكمال بتلك الصفة
وليس الاستكمال عن الغير الا هذا والهرأ في معنى الغير ساقط عن درجة
الاعتبار لا يجوز الاصعاع لوبالجملة لزوم الاستكمال عن الغير على تقدير الزيادة
واستحالة في حق الواجب كلاهما ضروري او لى لاجل المناقشة فيه والقول بلن
الحق يتوقف على العلم والقدرة والارادة وهي على الحيوة بطل فانه مبني
على زيادة الصفات ومغايرتها التي احدها هو الاله والا فالحق وهو مذهب
الحنفية ان الله بجميع صفاته واسماؤه واحد بجميع صفاته واسماؤه قديم واحد لاتعدد
فيه ولا تكثر ولا زيادة ولا مغايرة بوجه من الوجوه ولا يسع فيه التوقف ولا
يتطرق اليه الاحتياج هذا والله يحق الحق وهو يهدي السبيل وهو حسي

اذ قد حقق في محله ان
السلوب المختلفة
ربما تحتاج الى
حيث ذاتية مختلفة
كسلب الجهادية عن
الانسان فانه من
حيث كونه ناميا
وسلب الشجرية
فانه من حيث كونه
حساسا وسلب الفر
سية فانه من حيث
كونه ناطقا وتلك
الحيثيات ذاتية
متعددة ولا كذلك
المحال في الواجب
الوجود فان جميع
السلوب مستندة
الى ذاته الاحدية مرة
واحدة فذاته من
حيث هي هي
مقتضية لسلب الا
مكان واحتياج الاضا
فات الى حيثيات
اضافية من هذا
القبيل وهي ايضا
مستندة الى الذات
الاحدية دفعه وهي
من حيث القيومية
التي ليست زائدة
على الذات * منه
رحمه الله تعالى

ونعم الوكيل ﴿ قوله ﴾ على أن قولهم يصد عن هذا الاصطلاح ويسد طريقه
 حيث اعتبروا الاختلاف في المجهول كما بينا أن الحيشية فيها بيان للعوارض
 الذاتية البحوث عنها ﴿ قوله ﴾ في الكتاب معنى الكتاب والقرآن واضحة
 لا تحتاج إلى التعريف وإنما المراد منها تمدد كبر والتنبية على المعنى المراد
 باحضاره في الذكر على ما هو شأن التعاريف اللفظية فلا اعتراض بأنه
 دورى فضول لا يلتفت إليه الكلمة من الفقهاء وغيرهم ولكل منهما معنى فالكتاب
 اسم لكل مكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله وفي عرف قدماء الحنفية
 على مبسوط محمد بن الحسن وفي عرف متأخريهم على مختصر أبي الحسين
 القدوري وفي عرف أهل العربية على كتاب سيبويه فلما قال في القرآن تعين
 منه المراد هو كتاب الله دون غيره من معانيه يختص باسم المصحف ﴿ قوله ﴾
 ما نقله لينأخذنا أحسن من تعريفه بالمنزول على الرسول المعجز بفصاحته لأنه
 أغنى بالنسبة إلى من لم يعرف المنزل والمعجز وما الواقعة في التعريفات مع
 كونها أشبهت بالعرض العام مبنى على مذهب المتقدمين من جواز التعريف
 بالأعم وهو التحقيق والمراد منه مجموع النظم والمعنى على ما هو ظاهر عبارة
 المشايخ وكما يتصفى اللفظ بالنقل والتواتر يتصور به المعنى كما في الأخبار
 المتواترة المعنى التي لم يتواتر أحاد العبارات فيها وعلى ما اختاره
 المصنف هو النظم من حيث دلالة على المعنى ﴿ قوله ﴾
 تواتر أي متواتر نقله بين دفتي المصاحف أو متواتر قرآنية
 فهو أما مفعول مطلق من غير لفظه إذا لتواتر نوع من النقل
 أو حال من فاعل نقل ﴿ قوله ﴾ ساغر الكتب السماوية كالتورية والانجيل
 والزبور وغيرها من مصنفات العلماء الأحاديث الإلهية وتسمى الربانية
 والقدسية وهي ملحق من قول الرب تعالى بإضافة إليه بعبارة ليست هي من
 عنده كما في المصنفين من قوله أنا عند ظن عبدي بي وفي صحيح مسلم بإعجابي
 أني هربت الظلم على نفسي بخلاف الأحاديث النبوية فإنها لو أن شاركتها في كونها
 وحيا يوحى من عند الله وفي كونها بعبارة ليست هي من عنده إلا أنها ليست

فيها تلك الاضافة ﴿ قوله ﴾ والقرآن الشاذة المنقولة اليها بطريق الاحادها
 اختص بمصنف ابي نوحه من قوله فعمة من ايام اخر متتابعات او الشهرة
 كما في مصنف ابن مسعود رضي الله عنه من قوله فاقطعوا ايمانها ونحو ذلك وذلك
 لانها لو ان نقلت اليها من دفتي المصنف لكن لم تتواتر وانما لم يذكر منسوخ
 التلاوة لدخوله في الشواذ لانه ليس في ما نقل متواترا ما هو منسوخ التلاوة
 من القرآن او في الكتب الالهية ﴿ قوله ﴾ وقد اورد ابن الحاجب لامعنى لهذا
 الابراد فل التعريف غير حقيقى ومعنى القرآن معلوم لكل احدى المقصود منه
 ليس الا التنبيه على ما هو المراد من بين هذه المعانى ﴿ قوله ﴾ فلا بد ان
 يقال ممنوع لانه يجوز ان يقال ان المراد من المصنف ما جمعه الصحابة من الوحي
 المتلو في خلافة ابي بكر وعثمان رضي الله عنهم والقول بانها لا يدفع الدور لانه
 مرادى مدفوع بل غاية التصديق وهو لا يستلزم الترادف الذى هو الاتحاد
 في المفهوم ﴿ قوله ﴾ بل تشخيصه كلام المصنف في المتن والشرح صريح
 في ان المراد منه ليس بتعريف اصلا وان اطلق عليه التعريف بالمعنى اللغوى
 فما قيل ان الظاهر من كلام المصنف رحمه الله ان هذا تعريف للمجموع الشخصى
 وهو غير مناسب لغرض الاصولى لانه يبحث عن القرآن من حيث انه دليل
 على الحكم الشرعى وهو اية اية ليس بشئى ء فان قيل المناسب لغرض الا
 صولى ان يكون اسما كلياصادقا على كله وعلى اجزائه فلوابقى على عمومه يدخل
 في الحذف الحرف والكلمة من القرآن وليس به في عرف الشرع ولو قيد بالكلام
 التام خرج ما ليس بكلام تام مع انه قرآن قلت نقله بين دفتي المصنف لا يكون
 الا مقرونا بافادته الحكم الشرعى والحرف والكلمة لاتفيد ذلك وعن هذا قال
 السيد الشريف قدس سره في حاشية الكشاف المراد كل جزء له نوع اختصاص
 بالقرآن ﴿ قوله ﴾ يطلق على الكلام الازلى كما في قولك القرآن غير مخلوق
 والغلب فيه اسم الكلام وعلى المقروء كما في قوله تعالى قرآنا عربيا وقوله فاذا
 قرأناه فاتبع قرآنه والغلب فيه اسم الكتاب وعلى المكتوب كما في قوله صلى الله
 عليه وسلم لاتسافر وايا القرآن الى ارض العدو والغلب فيه اسم المصنف ولكن

كلام القرآن والكلام حقيقة في الصفة القدسية مجاز في الكتاب والمصحف
 بعلاقة الدلالة عند الحنفية ولهذا حملوا قوله تعالى حتى يسمع كلام الله على سماع
 ما يدل عليه لان السمع عندهم لا يتعلق بالاسموسعت ولو كان الكلام مشتركا
 بينهما لما احتاجوا الى ذلك خلافا للاشاعرة فلا يردان التحقيق ان اسما الكتب
 من قبيل اعلام الاجناس فكيف يصح دخول اللام في قوله تعالى في التورية
 والانجيل وذلك لان اسماء الكتب المدونة في فنون العلم من قبيل اعلام الاجناس
 لدليل يخصها وحجة قامت عليها واما اسما الكتب السبلوية والمصحف الالهية
 فهي حقيقة في الصفة القدسية فالاصل ان تكون مجازا في المقروء والمكتوب
 احتراز عن الاشتراك فلا يكون اطلاقه على المعاني المجازية باعتبار التعيين
 النوعي والحضور الذهني بل بمجرد علاقة الدلالة وهي تتحقق بين كل شخص
 من هذا النظم المقروء والمكتوب وبين مدلوله الحقيقي بلا ريب فيصح دخول
 اللام في هذه الاسماء لاجالة قوله ﴿ ويطلق ايضا على ما يدل عليه اشارته الى
 ان القرآن مجاز في الكتاب والمصحف على ما هو المقرر عند الحنفية فقوله لفظ
 مشترك بالمعنى اللغوي يعنى متكرر المعنى لاما يقابل المنقول والحقيقة
 والمجاز لان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك فالاصل المرجح
 هو الاول ولان التحقيق ان اسما الكتب المدونة من قبيل اعلام الاجناس لان اللفظ
 الواقع عن شخصين او عن شخص في وقتين والمعنى القائم بذننين والصورة
 المنقوشة في محلين يعد في العرف امرا واحدا فعلم ان التعيين معتبر في معاني
 هذه الاسماء ثم يظهر ان تعيينها ليس بشخص لانها اعراض مختلفة باختلاف الحال
 فتكون اعلاما جنسية فلو كان اسما الكتب الالهية من هذا القبيل لم يجز دخول اللام
 عليها وقد دخلت في نظم التنزيل ولزم ان يكون القرآن غير منصرف وقد ورد منصرفا
 البتة وبالجمله ان العلمية انها تكون في المعنى الحقيقي ولما كان اسما الكتب
 الالهية حقيقة في صفة الحق سبحانه لم تكن اعلاما في النظم وانما استعملت فيه
 باعتبار علاقة الدالية والمدلولية وهي بين المعنى الحقيقي وبين كل شخص
 من اشخاص النظم فلا تكون اعلاما جنسية بخلاف سائر الكتب اذ ليس لها معان

حقيقة سوى اللفاظ المرتبة ومعانيها فهي حقيقة فيها وتكون من اعلام الاجناس
للمر فلا يصح دخول اللام عليها ﴿ قوله ﴾ وانما يلزم الدور آه هذا اللزوم
انما هو على تقدير كون حقيقة القران مجهولة والتعريف غير لفظي والا
فالمقصود منه في التعريف اللفظي احضار الصورة المخزونة في القوة المدركة
وتعيينها من بين الصور المرتسمة فيها ﴿ قوله ﴾ على ان الشخصى نهجية يعنى
ان منع كون التفسير ليس بتعريف للقران ولا للكتب مبنى على ان آه فهو سند
للمنع كما ان قوله لانه دليل على كونه تشخيصا والتعبير عنه بالدليل على
التشبيه فالقول بان الشخصى يمكن تحديده بما يفيد امتيازه عن جميع ماعداه
وان لم يمكن تشخيصه وتعيينه بحيث يمنع الشركة بين الكثيرين كلام على
السند ومردود عند كل احد ﴿ قوله ﴾ فان كن عبارة عن ذلك المشخص اى
المشخص بقراءة جبرئيل عليه السلام لم يقل عن الشخص القائم بلسان جبرئيل
لما فيه من السامعة العرفية الواقعة على متفاهم العامة من ان اللفظ يقوم بلسان
اللافظ وليس كذلك بل هو قائم بالهوى المتوج ولذلك يمكن سماعه
﴿ قوله ﴾ على ان الحق هذا آه فيكون من قبيل اعلام الاجناس كسائر الكتب
العلمية وهذا باعتبار العرفى الطارى والاصطلاح المحدث للفقهاء الاصولى
واما في الاطلاق الشارح اسم القران فهو حقيقة في صفة الحق النبى لا يمكن ادراك
ذاته تعالى واكتنه صفاته العلى فحسب واما في الكتب والمصحف فيجاز من
قبيل اطلاق اسم المدلول على البدال على ما يلوح من تتبع اقوال المشايخ المنفية
والفقهاء المتقدمين والائمة الاجلة فلان قيل هذا يوجب ان لا يكون ما بين دفتى
المصاحف والمعارض المتحدى والمقروء المكتوب كلام الله تعالى حقيقة وهو
كفر وانكار للضرورية الدينية قلنا انما يكون ذلك كفرا وانكارا للضرورية
الدين اذ انكر كونه منزلا من عند الله وزعم انه من مخترعات البشر واما اذا
اعتقد انه ليس بكلام الله تعالى بمعنى الصفة القدسية القائمة بذاته تعالى فلا يجوز
تكفيره اصلا وما علم من الدين ضرورة كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى بمعنى
كونه بالا على ما هو كلام الله حقيقة وكيف يتخيل انه من ضرورية الدين وكون

٢ فلا يكون هذا الكلام
مخالفا لما حققناه سابقا
من ان القران حقيقة
في الصفة مجازي في
النظم المقروء المكتوب
منه رحمه الله تعالى

الكلام مجاز فيه من مذهب السلف واهل الحنفى وائمة الدين رحمة الله عليهم اجمعين
والحاصل ان كونه كلاما مجازا ونسبته الى الله تعالى حقيقة **قوله** **﴿** لان معرفة
كل واحد منها موقوفة على الاشارة اى على الاشارة الى معناه باسم الاشارة
او الضمير او العلم الموضوع له فان كل واحد منها موضوع لهما وحاضر في ذهن
ومتعين بالتعين النوعى او الشخصى وقيل المقصود منه المحصر الاضافى بالنسبة
الى التعريف **قوله** **﴿** يقال هذه الكلمات ويقرأ آهذه العبارات اولى من عكس
الترتيب لمطابقته لهما والواقع في محل الاشارات الى السور والايات وغيرها
على انه لو قرأ اول اثم اشار لربها كان المخاطب غافلا عما يريد لعدم توجه
قلبه اليه بخلاف التنبيه بالاشارة اول اثم القراءة وان كانا متساويين في كونهما اشارة
الى مله غير محسوس في حال الاشارة **قوله** **﴿** يلزم الدور قيل عليه التوقف
ممنوع لم لا يجوز تعريفها بانها بعض مترجم اوله واخره توقفا من كلام منزل
قرانا كان او غيره بدليل سورة الانجيل ورد بانهم انتفاضه بنحو آية الكرسي
وآية المداينة فانها ايضا كذلك عدول عن الظاهر الى الحفى ومن الحقيقة
الى المجاز العرفى لان السورة في عرف الشرع غلبت على سورة القرآن
ولا تشمل سورة غيرها بل اطلاق السورة على ابعاض التوراة والانجيل انما
وقع من المسلمين على التشبيه بسورة القرآن والقول بان آية الكرسي وآية المداينة
مجرد اضافة لاتلقب وتسمية وبان المراد مترجم اوله بالابتداء بالتسمية واخرها
بالانتهاء اليه تحكم صريح وتعسف ظاهر وبالجمللة اعتماد الصحة على المعلوماتية
وكون المراد من التعريف التشخيص لا افادة الباهية **قوله** **﴿** اى البحث بالكتب
ومنه الابحاث غير مختصة بالكتب بل تجرى في السنة وغيرها لانهم اضافوها
اليه اعتناء به واهتماما لشانه والافحى هذه الابحاث ان تورده في ركن على حدة
غير مختص بالكتب وغيره **قوله** **﴿** قسم اللفظ ترتيبه على كونه نظما باعتبار ان المراد
منه واحد او لان اللفظ بعض ممنوع في اختياره على النظم في هذا المقام تنبيه على عموم
البحث هذه التقاسيم وجر يانها في القرآن وغيره وعلى ان ذكر النظم اول انما هو للمجرد
التحاشى عن سوء الادب والا فالمراد منه هو المراد من اللفظ فلا ير دان النظم هو الالفاظ

المرتبة المتناسقة الدلالات أو ترتيبها على ما يقتضيه العقل السليم والخاص
 والعلم والمشتراك ونحو ذلك ليس من أقسامه بل هو من أقسام مفرداته اللهم
 إلا أن يقال إنها الأقسام المتعلقة بالنظم ﴿ قوله ﴾ أربع تقسيمات لأن اللفظ
 الدال بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فلن اعتبر فيها
 الظهور والخفاء فهو الثالث والأف الرابع ﴿ قوله ﴾ لأن اللفظ في الأصل اسقاط
 شيء من الغم يعني أنه يطلق عليه باعتبار أنه فرد من مطلق الرمي النسي
 هو معناه الموضوع له لتلازم الاشتراك أو المجاز في إطلاقه على الرمي وما
 يتلفظ به الإنسان وإنما اختاره على الرمي تنبيهاً على أن مطلق سوء الأدب
 باعتبار الرمي والاسقاط من الغم لأن القرآن مرفوع لا يرمى ومحمول لا يسقط
 فلن قيل كمال اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم يطلق على الشعر وقد قال
 سبحانه وما هو بقول شاعر وما علمته الشعر وما ينبغي له فهو أحرى بالاحترار عنه
 أجيب بأن النظم حقيقة في الدلولو المجموع في السالك مجاز في الشعر واللفظ
 حقيقة في الرمي مجاز في التكلم والتبادر هو الحقيقة ﴿ قوله ﴾ حتى لو قرأ بغير
 العربية إشارة إلى أن الفارسية وغيرها من التركية والهندية والرومية سواء
 وقيل أنها مجوز القراءة بالفارسية دون غيرها من اللغات العجيبة لكونها أقرب
 إلى العربية ومشاركتها إياها في كونها لسان أهل الجنة كما في الحديث لسان
 أهل الجنة العربية والفارسية البدية والقرب ممنوع والحديث موضوع
 مخالف للأحاديث الصحيحة من نحو قوله عليه السلام أحب العرب لثلاث لاني عربي
 والقرآن عربي ولسان أهل الجنة في الجنة عربي وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال
 من أحسن منكم أن يتكلم بالعربية فلا يتكلم بالفارسية فإنه يورث النفاق
 أخرجه الحاكم عن ابن عمر رضي الله عنهما وفي شرعة الإسلام ويجتنب الرطافة
 والفارسية فإنها لغة أهل النار بل الفارسية أدون اللغات وأبعد ما عن العربية
 وفيه من بعض الفضلاء كتاباً في بيان مزية التركية على الفارسية ﴿ قوله ﴾
 جازت الصلوة عنده قال في الكشاني والمدرك الخاجز أبو حنيفة رحمه الله القراءة
 بالفارسية على شروط وهي أن يودى القارى المعاني على كمالها من غير

ان يحرم منها شيئاً قالوا وهذه الشريطة تشهد انها اجازة للاجازة لان في كلام
 العرب خصوصاً في القرآن الذي هو معجز بفصاحته وغرابة نظمه واساليبه
 من لطائف المعاني والاغراض ما لا يستقل بادل لسان من فارسية وغيره لو كان
 ابو حنيفة رحمه الله يحسن الفارسية فلم يكن ذلك عن تحقيق وتبصر وروى على
 بن الجعد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله مثل قول صاحب في انكار القراءة
 بالفارسية انتهى ﴿ قوله ﴾ الاصح آه رويه ابو عصية نوح بن ابي مريم
 المروزي عن ابي حنيفة رحمه الله ويؤيده ما صح عن ابي يوسف وزفر رحمه الله
 انها ما اختار اقوالا يخالف جميع اقوال ابي حنيفة قط ومنه بهما انه لا يجوز القراءة
 بغير العربية ﴿ قوله ﴾ عن عدم لزوم النظم اشارة الى ان النظم معتبر
 في القرآن عنده الا انه رخص في عدم اعتباره في القراءة فلا يرد عليه ان ما قاله
 يخلل كتاب الله ظاهر احيث وصف القرآن بكونه عربياً ولان المعنى ان كان
 قرانياً لم يزل عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحدوث لم يكن قرانياً لم يزل
 عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة ﴿ قوله ﴾ النظم الدال على المعنى فيكون
 الاقسام الخارجة من التقسيمات الاربعة كلها صفة للفظ بالنسبة الى المعنى واما
 اضطراب كلامهم بجعله تارة صفة للفظ واخرى صفة للمعنى مطلقاً وعلى التوزيع
 فمن يلب عدم التفاتهم الى العبارات بعد ظهور المراد ﴿ قوله ﴾ جميعاً آه ولعل
 مقصودهم دفع التوهم الناشى عن قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية
 ان القرآن عنده هو المعنى ﴿ قوله ﴾ باعتبار وضعه قدمه لان الوضع هو
 السابق في الاعتبار والباقي متفرع عليه فان كان على واحد شخصى او نوعى
 او جنسى فخاص والافرع استغراقه جميع ما يصلح له عام وبدونه جميع منكر
 او نحوه او على متعدد فمشارك ﴿ قوله ﴾ في وجوه النظم
 صيغة ولغة الى وضعا على ان يكون المراد من الصيغة الهيئة العارضة للفظ
 باعتبار الحركات والسكنات والتقديم والتأخير ومن اللفظة مادة اللفظ وجواهر
 حروفه باعتبار المقابلة والافعال لغة هي اللفظ الموضوع للمعنى ولعله انما اختاره
 على الوضع الذي هو احصر واظهر وقدم الصيغة التي هي الومنى المؤخر

تنبه على ان اكثر الكلمات يدل على المعنى بالهيئة لاسباب الامر والنهي الذين
عليهم مدار الاحكام الشرعية وهذا اولى مما قاله انها مترادفة والمقصود تقسيم اللفظ
الى الدال باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع ولذلك قال وهذا ما قل فخر الاسلام
﴿ قوله ﴾ ثم باعتبار استعماله فان كان في الموضوع له حقيقة والافجاز وكل منهما
ان ظهر منه المراد فصريح وان استتر فكناية ﴿ قوله ﴾ على عكس ما اورده
فخر الاسلام لان الاستعمال تال للوضع واعتذر من جانبه بان التصرف في الكلام
نوعان تصرف في اللفظ بجعله بحيث يفهم منه المعنى وتصرف في المعنى بجعله
بحيث يفهم من اللفظ والاول مقدم يتفرع عليه الاستعمال فكانه لوحظ المعنى اولا
ظهور او خفاء ثم استعمال اللفظ فيه ﴿ قوله ﴾ ان وضع لكثير لكل واحد من
افراده كما في المشترك والعام ولو بالوضع النوعي او لمجموعها كاسماء الاعداد
﴿ قوله ﴾ فيشترك فهو على ما يفيد التقسيم ما وضع لعنى كثير بوضع كثير وقد
قيل عليه انه يصدق على النقول الشرعية والعرف في العلم والخاص وليس منه
اجيب عنه بل المراد وضع الثقة وبن المصنف لا يبالي من دخولها فيه وتصريح
البعض بخلافه ليس بحجة عليه ﴿ قوله ﴾ والكثير غير محصور اي على
حد معين مثل السموات فلن دلالة الجمع ومافى معناه لا تنحصر على الثلاثة
او الاربعة او غيرها من الاعداد والقول بل المراد ان لا يكون في اللفظ دلالة
على انحصاره في عدد معين والافالكثير المتحقق محصور لاحالة مع كونه
غير متان لذلك مبني على وضع الالفاظ للامور الخارجية ومنهيب الحثية
انها موضوعة للصور الذهنية وقد فرغوا عليه عدم الحكم في الاستثناء بالنفي
والاثبات وان استثناء الكل عن الكل جائز فيما كن بغير لفظه خلافا للشافعية
والاشاعرة ﴿ قوله ﴾ وضعا واحدا يخرج آه اعترض عليه بانه لا حاجة اليه
في انهم التعريف لان المشترك يخرج بقيد الاستغراق لانه بالنسبة الى معانيه
المتعددة ليس بمستغرق فهو لا يتحقق والايضاح واجيب بلن المشترك لخوان
لم يكن فيه استغراق بالنسبة الى معانيه المتعددة ولكنه يصدق عليه انه مستغرق
لجميع ما يصاح في الجملة ولو بالنسبة الى المعنى الاخر ولهذا لم يضاف الى هذا

التقييد خروج المبهات كالضماير فانها موضوعة للكثير بوضع واحد لخروجها
 بتقييد الاستغراق بلا قيد على ان كون الغرض الاصلى من ذكره هو الايضاح
 لاينا في خروج المشترك به فلا مساغ لاضافة خروجه اذن الى قيد اخر وان
 الاستغراق على سبيل البديل حاصل في المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة
 كما في قولك من دخل دارى فهو كذا لا يقال فحينئذ يدخل النكرة المثبتة لانها
 تستغرق كل فرد على سبيل البديل لانا نقول لانسلم انها موضوعة للكثير بل هي
 عندنا موضوعة لنفس الطبيعة وكذا المنكر من المجموع **قوله** والكثير
 يخرج مالم يوضع للكثير اه قيل عليه المتبادر من الوضع لكثير هو ان يكون
 كل واحد منه نفس الموضوع له لا غير فهو لا يصدق الاعلى المشترك وقد ادخل
 فيه العلم وبعض اقسام الخاص وغيره فلنتج الى التعميم وادخال كلمة او على
 التعريف بل يقال على كل واحد من افراده كالمشترك او الامر مشترك بينها
 كالعلم او لمجموعها كاسماء الاعداد ثم لابد من تقييد الاجزاء بالمتنقة الحقيقة
 مما لا يبدل عليه اللفظ اصلا ويمكن ان يجاب عنه بانه لم يرد من الكثير الا هذا
 المعنى المتبادر ولانسلم ان العلم والمجموع المنكر لم يوضع لكثير يعنى لافرادهما
 بل موضوع لهما بالوضع النوعى واللكان استعماله فيها مجازا كالضماير عند من
 يزعم انه موضوع للمفهوم الكلى وكلام المنفية في قولهم بعموم نحو الانسان العرفى
 بلام الاستغراق والنكرة المنفية مع تعميمهم الخاص منا وضع للواحد الشخصى
 والنوعى والجنسى وجعلهم اسما الاجناس موضوعة لنفس الطبيعة كاعلام الاجناس
 مبريح في اعتبار الوضع النوعى في العام وقد نص صاحب الكشاف على ان
 الاسم لا يبدل الاعلى مسما واللام لا تدل الاعلى معناه من التعريف
 والتعين عند المخاطب والعموم فى الموصولات انها هو باعتبار الصلة
 والحشو فان قلت فما تقول فى اسماء العدد وصيغ التثنية قلت
 لعل المصنف يقول ان صيغ التثنية واسماء الاعداد وان كانت موضوعة للحقيقة
 والمرتبة المعينة بالوضع الشخصى موضوعة لافرادها الحاصية المتكثرة بالوضع
 النوعى مثلا الثلاثة موضوعة لكل ثلاثة كالثلاثة فى ثلاثة رجال وثلاثة اسماء

وثلاثة دراهم وهلم جرا ثم مو وان لم يكن محصورا من هذه الجهة يصدق عليه انه محصور من جهة اخرى وعبرة فخر الاسلام في تعريف الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسى معلوم على الانفراد نظرا اليه فتأمل ﴿ قوله ﴾ فجميع منكر او نحوه قيل عليه فيدخل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره وفساده بين لانه عام ينتظم جميع ما يصاح له قبل التخصيص وبعده واجيب عنه باننا لانسلم انه عام بعد التخصيص على الحقيقة ولو اطلق ذلك عليه فهو مجاز باعتبار ما كن او على اصطلاح البعض وهو صالح لما يختص منه التخصيص انما بين انه غير مراد منه ذلك معنى عدم الانتظام لجميع ما يصاح له لانه لا يصاح له ﴿ قوله ﴾ فعلى قول من لا يقول آه وهو مذاهب مشايخنا العراقيين وهو المختار عند المصنف وغيره من المحققين ﴿ قوله ﴾ وعلى قول من يقول بعمومه كمشايخ ملوراء النهر اما لعدم اعتبار الاستغراق في العموم بل الشرط فيه انتظام جمع من المسببات باعتبار امر مشترك على ما اختاره فخر الاسلام البزدوى وحجة الاسلام الغزالي رحمهما الله وجماعته اما لزعم ان الجمع المنكر مستغرق كما ذهب اليه جماعة نظر الى صحة الاستثناء في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ومثل قولهم ثمرة غير من جرادة ﴿ قوله ﴾ الجمع المنكر النقي يدل آه اعترض عليه بانه اذا كن وسلطته بين الخلق والامم بناء على قرينة عدم الاستغراق لم يكن من اقسام اللفظ باعتبار وضعه لهذا اخرج الماويل من هذا القسم وبانه لا وجه لمجعل الجمع المنكر سيما جمع القلة موضوعا لكثير غير محصور عند من لا يقول بعمومه والجواب عن الاول ان مختار المصنف في العلم التخصيص بالبعض انه حقيقة في البنى فيكون معنى وضعه لا كالمول لا يقال لافرق بين اعتبار رأى المجتهد في الماويل وبين اعتبار القرينة في الوسطة لاننا نقول القرينة في الاول دلالة المشتركة على بعض المعاني وفي الثالث لاخراج البعض للدلالة على البلى وعن الثالث ان معنى غير المحصور ليس ان ما يدل عليه اللفظ غير متناه لولا يناله الاحصايل المعنى ان كثرته غير منحصرة على عدد معين وحد معين كالرجال مثلا فان كثرته غير مختصة بكثرة هي الثلاثة

او الاربعة او الخمسة او غير ذلك ﴿ قوله ﴾ كرجل و فرس اشارة الى ان النوع
 في نظر ائمة الاصول وعرفهم قد يكون ما هو النوع عند ارباب المعقول كالفرس
 وقد يكون ما هو اخص منه كالرجل لاختلاف لوازمه الشرعية ولوازم
 المرأة لاختصاصه باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود وغير ذلك
 حون المرأة ﴿ قوله ﴾ ان ترجم بعض معانيه اشارة الى ان مراد من فسر الملول
 بما يترجم من المشترك بعض وجوهه بغالب الرى من اصحابنا كنفخ الاسلام
 اراد الملول من المشترك يقرينة ان الكلام في اقسام النظم صيغة ولغة وبغالب
 الرى الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او انقياس او التامل في نفس
 الصيغة فلا يرد ان الملول قد لا يكون من المشترك وترجمه قد لا يكون بغالب
 الرى فان الحنى والمشكل والجهل اذ الحقها البيان يدل على قطعى يسمى مفسرا
 وبظنى يسمى ملولا ﴿ قوله ﴾ بالرعى ولم يقل بغالب الرى لان غلبة الظن
 ليست بشرط في ذلك بل يكفى حصول الظن سواء كان بخبر الواحد والقياس
 او بالتامل في نفس الصيغة كثلاثة قر و غالباً كان اولاً وكونه من اقسام النظم
 باعتبار الوضع عندهم نظرا الى ان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة *
 ﴿ قوله ﴾ الاسم الظاهر قد يراد به ما هو ليس بمضمر وقد يراد ما ليس
 مبهم مطلقاً وهو المراد هنا ﴿ قوله ﴾ فصنة قيل جعلها مقابلاً لاسم الجنس
 خلافاً للاصطلاح ورد بانه لم يجعله مقابلاً بل للاسم الشامل للعلم
 واسم الجنس ﴿ قوله ﴾ مع وزن المشتق اما متعلق بوضع فيكون وزن
 المشتق وهيئته داخل في الموضوع فالمراد ان الاسم الظاهر ان كان معناه عين
 ما وضع له كلا الامرين من المشتق منه وهيئة المشتق فضفة فيصدق على كل
 صفة وهذا التوجيه ادعى حميد الدين الشاشى سباعه من المصنف واما متعلق
 بكن فيكون وزن المشتق داخل في الموضوع له فالمعنى ان المشتق عين
 ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب مثلاً معناه معنى الضرب
 مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا هو المراد من قولهم
 في تعريف الصفة ما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين هو المقصود

واعترض عليه بان التعريف على هذا لا يصدق الا على صفة تكون على وزن
 الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى لا يكون الا بهما فليس معنى
 الابيض هو البياض مع الافعل ولا العطشان هو العطش مع الفعلان اذ لا يعبر
 عنهما بالافعل والفعلان ونحو ذلك وان منع ذلك منع خروج اسم المكن والالة
 للقطع بل القول ان معنى المقتل هو القتل مع المفعول ليس بابعد من القول بل ان
 الابيض معناه البياض مع الافعل واجيب بل المراد من وزن المشتق وزن جنسه
 اى وزن مشتق ما كالضارب والمضروب فالمعنى الاسم الظاهر ان كان معناه
 عيّن ما وضع له المشتق منه مع الفاعل والمفعول فصفة وهذا يصدق على جميع
 اسماء الفاعلين والمفعولين من الثلاثى المجرد وغيره وعلى الصفات المشبهة
 ولا نسلم ان اسم الزمان والمكان والالة ونحو ذلك من المشتقات ليس بداخل
 فى الصفات على رأى المصنف ولعل يلتزم مخالفة القوم فى الاصطلاح اذ لا مشاحة
 فيه مع انهم صرحوا بل الاستعارة التبعية انها تجرى فى الحروف والافعال والصفات
 مع القطع بجرى بانها فى الاسماء المذكورة وبل المراد كون المشتق منه مقصودا
 دون الوزن فلن ملاحظة الذات المبهمة لضرورة قيام المعنى بها كما يدل عليه
 تعريفهم السابق وقد نبه المصنف على الاول بالتقديم وعلى الثانى بالتأخير
 لان تأخير ملحقه التقديم والعكس فى التنظيم لا يكون فى كلام البايع الا عن نكتة
 وعلى الثالث باذخال مع على المتبوع اذا التابع بها هو تابع لا يوجد الامع المتبوع
 فيدخل المتبوع بالعرض بخلاف الاسماء المذكورة فلن المشتق منه ليس مقصودا
 فيها بالذات بل الامر بالعكس **قوله** فلن تشخص معناه فتدخل اعلام
 الاجناس فى اسماء الاجناس لان كلامهما موضوع للطبيعة او اراد من التشخص
 المعبودية والتعين عند المخاطب فتدخل فى العلم **قوله** فاسم جنس
 قال الزمخشري فى المفصل اسم الجنس ينقسم الى اسم عيّن واسم معنى وكلاهما
 ينقسم الى اسم غير صفة واسم هو صفة فالاسم غير الصفة نحو رجل وفرسل وعلم
 وجهل والصفة نحو راكب وجالس ومفهوم ومضمر **قوله** وهما مشتقان
 اى العلم واسم الجنس كناية وحارث ولما جعلهما المصنف مقابلا للصفة الشاملة
 لجميع المشتقات فلا يتصور الاشتقاق فيهما الا باعتبار المعنى المنقول عنه وهما

سبلان في عدم الاشتقاق باعتبار المعنى المنقول اليه ولكنه لاحظ في التعاريف
 والتقسيم احوال المعرفات والاقسام من حيث هي اى مع قطع النظر عن كونها
 في هذا الوضع او في غير مولد السند فرج المشترك الى قيد وضعا دون الاستغراق
 ولم يبال بالضاير لظهور فرجها بقيد الاستغراق دون الوضع الواحد فلا اعتراض
 عليه بان المشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير ليس بشىء على ان عدم الاشتقاق
 باعتبار المعنى العلمى ممنوع لانه لا يلزم دغول جهة المناسبة المعتبرة في الاشتقاق
 بل يجوز ان يكون خارجا عنه الا ترى ان صاحب الكشاف وغيره صرحوا بل الاسم
 مشتق من السو لانه تنويه للمسمى وشعاره وعلامة له ودليل يرفعه الى الذهن
 ولا شك ان ذلك غير داخل في معنى الاسم ﴿ قوله ﴾ اول اقال في الفصل المنة ول
 امامنا قول عن اسم عين كثور او احم معنى كفضل او عن صفة كحاتم وناكلة او عن
 فعل كشر وتغلب واصلت ﴿ قوله ﴾ المسمى بلا قيد اه اشارة الى ان اسم الجنس
 وما يحذو حذو موضوع لنفس الحقيقة على ما هو مذهب المحققين لا الفرد
 المنتشر كما هو مذهب غيرهم واعترض عليه ان المراد من نحو قوله تعالى
 فتحرير رقبة وقوله سبحانه ان تدبحوا بقرة فرد من افراد هذا المفهوم غير
 مقيد بشىء من العوارض والجواب ان الفرد في مظانه انما يدل عليه التنوين
 والاسم لا يدل الا على الطبيعة الا ترى انه يطلق بغير تنوين على الواحد والمتعد
 والقول بان المسمى نفس الفرد مبنى على مذهب غير مرضى وباباه مقابلة
 قوله واشخاصه لا يقال تمايز الاقسام بحسب الحيثيات لابلذات لانقول الحيثيات
 قد تتناقى فلا يتصادق القسمان وما نحن فيه كذلك فلن قيل فكيف يكون العام موضوعا
 لكثير قلت التحقيق ان الفاظ العموم موضوعة للطبيعة وهى غير متكررة والاسم لا يدل
 الا على مسماه ففى استعمالها في الطبيعة لا عموم لها وليس من الفاظها وحيثما يراد منها
 الفرد المعين او جميع الافراد وبعضها فانما ذلك بمعونة المقام وقر اين الحال فدلالتها
 حينئذ باعتبار الوضع النوعى على الافراد كلا او بعضا ﴿ قوله ﴾ واشخاصه
 كلها كما في الاستغراق باللام او الاضافة او بعضها معينا كما في صورة العهد
 الخارجى او بعضها غير معين كما في العهد الذهنى ﴿ قوله ﴾ فهى ما وضع آه

لها كل الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو الاستعمال في الفرد دون
المسمى وفي مقابله بعض اقسام المعرفة وهو المعهود او دعبر فيها بحيث
يشملان كل من اقسامهما ﴿ قوله ﴾ عند الاطلاق للسامع اى لا يعتبر في
وضعه الحضور الذهني والتعين النوعى او الشخصى في معناه فلا يكون معينا
بحسب دلالة اللفظ بحيث يفهم السامع عند اطلاقه شيئا بعينه فلا يرد انه اذا
قال جاني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا وهذا التعريف احسن
مما ذكره الرضى وغيره ان المعرفة ما وضع ليعتدل في شىء بعينه والنكرة
ما وضع ليعتدل في شىء لا بعينه فانه مبنى على رأى غير مرضى وهو ان اسم
الجنس موضوع للمفهوم الكلى ليعتدل في افراده ﴿ قوله ﴾ اذا فرق بين
المعرفة والنكرة يعنى ان الواضع لا يضع اللفظ باعتدال حضوره عنه في ذهن
الواضع عند الوضع فلن الحضور والتعين حاصل عنده في المعرفة والنكرة حين
الوضع وحين الاستعمال عند التكلم بوجه اجبالى منطبق له لكنه غير معتبر في
معنى المعرفة ولان النكرة بل الذى اعتبر في معنى المعرفة دون النكرة هو تعين
المعنى وحضوره في ذهن السامع عند الاطلاق على ما هو شأن المعارف من
الاعلام وغير ما فلا يجوز استعمال هذا اللفظ الا عند من حضر معناه في ذهنه
وتعين عنده بشخصه او نوعه او جنسه ﴿ قوله ﴾ والمعرفة ما وضع لعين عند
الاطلاق له بالوضع الشخصى كفى الاعلام الشخصية والجنسية وغيرها او بالوضع
النوعى كفى اسما الاجناس المعرفة باللام او الاضافة قال السيد الشريق
قدس سره الاشارة الى تعين المعنى وحضوره ان كانت بجوهر اللفظ يسمى
علما ما جنسيا ان كان المعهود الحاضر جنسا ومهية كاسامة واما شخصيا ان كان فردا
منها كزيد وان لم تكن بجوهر اللفظ فلا بد من امر خارج عنه يشار به الى
ذلك مثل الاشارة في اسما الاشارات وكقرينة التكلم والخطاب والقيمة في الضاير
وكل نسبة المعلومة مهلية او غير مهلية في الموصولات والاضايف الى المعارف والالام
والنداء في المعارف ان بهما فظهر ان معنى التعريف مطلقا ما العهد في الحقيقة لكنه
جعل اقسامها خمسة بحسب تفرقة ما يستفاد منه ويسمى كل قسم باسم مخصوص

وان الاعلام الجنسية وان كانت قليلة اعلام حقيقة كالاعلام الشخصية اذ في كل منهما
 اشارة بجوهر اللفظ الى حضور المسمى في الذهن قال سيبويه اذا قلت اسلمة
 فكانك قلت الضرب الذي من شأنه كيت وكيت وان الفرق بين اسامة واسد
 اذا كان موضوعا للجنس من حيث هو بحسب الاشارة وعد مها كما سبق واما
 الاسد فالاشارة فيه بالالة دون جوهر اللفظ ثم قال وانا افترقا من حيث ان علم
 الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهوده عنده
 كما ان الاعلام الشخصية تدل بجوهرها على كون تلك الاشخاص معهوده له
 واما اسم الجنس فلا يدل بجوهره بل بالالة انتهى ومن ههنا ظهر ان المعرفة
 اعم من الجزئى اذا اعتبر في المعرفة المعلوماتية والمعهودية وفي الجزئى الشخص
 وعدم قبول الشراكة والنكرة اخص من الكلى لان العلم الجنسي كلى وليس
 بنكرة **قوله** وانا قلت للسامع قبل هذا من قبيل اشتباه الموضوع له بالفرد
 الواقع عليه لان يقال ان مراده من ذلك المعين من رجل وهو مستعمل فيما
 وضع له بناء على ان النكرة موضوعة للفرد المنتشر قلت لا يريد بالتعين
 عند الاطلاق للسامع الا ان وضع اللفظ للمعنى باعتبار تعيينه للمخاطب وحضوره
 الذهني ولو لذلك لصح اطلاق المعرفة وارادة ما هو متعين عند المتكلم
 ومعهود له فلا يحصل فائدة وضعه للمتعين والحاصل ان ما هو المتعين من العهد
 والتعين انما هو بالنظر الى المخاطب قد انتهت الى هنا مباحث التعريف
 والموضوع والتقسيم ولعلك ان احطت بجوانب الكلام وجانبت التعصب
 والتعسف وسلكت مسلك العدل والانصاف علمت ان كلام المصنف جار على
 الاستقامة ومنهج اهل التحقيق وهو المنهج القويم واحصا المستقيم ذلك
 فضل الله بوعتيه من يشأ والله ذو الفضل العظيم **قوله** يوجب الحكم قطعاه
 فلن قيل ذلك هو الكلام لا الخالص فلنا اسناد الفع الى الخالص لكونه مناطا للقطع
 ومداراله اذ لا شك ان موجب ذلك ليس نفس الكلام بل ما تضمنه من الخالص
 باعتبار تضمنه اياه وكانه عدل عن قولهم انه يتناول مدلوله قطعاه لا يريد به من
 الحكم الشرعي لان القطع واليقين انما يوصف به الحكم والتصديق الذي يتعلق

ببضامن الجمل دون ما يفيد الخصاص الذي هو تمثيل مدلوله وموضوعه عند العقل
 فلا وجه للقول بانه يفيد مدلوله قطعا او يوجب العلم بمدلوله بيقينا فان قيل
 المعنى ان افادته ثابتة قطعا على ان يكون مفعولا مطلقا من غير لفظه او ثبوتها
 قطعيا قلت فلا يدل اذ ان ما يفيد قطعي والمقصود ذلك دون افادته قطعا
 قوله **﴿** ففى قوله تعالى ثلاثة قروء آه شروع فى بيان فروع ان الخصاص
 يوجب الحكم قطعا لاحلاق بين الفقهاء واكتمال اللغة ان القراء لفظ مشترك بين
 الحيض والطمهر قد استعمل فى كل منهما على الحقيقة وورد ذلك فى الاحاديث
 والاشعار اما فى الحديث فكم فى قوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت ابي جبر
 فانظري فاذا اتيك قرئك فلا تنصلى فاذا امر قرئك فتطهرى وصلى وقوله
 عليه الصلوة والسلام دعى الصلوة ايلم اقرائك وامافى الشعر فكما فى قول
 الراجز * شعر * يارب ضمن وضب فارض * له قرء كقرء الحايض * ومثل
 قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث ابن عمر لعمر مره فليراجعها ثم ليطلقها
 ان شاء فتلك العدة اتى امر الله تعالى ان يطلق لها النساء يعنى بالامر قوله تعالى
 فطلقوهن لعدتهن وقول ابن عمر السنة ان يطلقها لكل قرء تطليقة وقول
 الاعشى يمدح اميرا من امرأ العرب قد اثر الغزو على المقام
 حتى ضاعت ايلم الطهر من نسائه لم يواقعهن فيها لشغل بالغزو عنهن بقوله
 * شعر * افى كل علم انت جاشم غزوة * تشد لاقصا ما عزيم عزانكا * موثرة عز او فى
 الحى رفة * لما ضلع فيها من قروء نساكا * وانما الحلاقى فى المراد من الآية
 انه الحيض او الطهر على قولين ولا ثالث لهما فقال مالك والشافعى وداود
 الظاهرى وابو ثور هو الطهر وهو رواية عن احمد وقول عائشة والفقهاء
 السبعة وقتادة والزهرى وابن بن عثمان ومروى عن ابن عباس وابن عمر
 وزيد بن ثابت رضى الله عنهم وقال ابو حنيفة واصحابه هو الحيض وهو القول
 المرجوع اليه لاهم وهو مذهب الخلفاء الراشدين والعبادلة الراشخين وعامة
 الصحابة وجهور التابعين والسواد الاعظم من اكابر العلماء وائمة الدين ولهم
 فى هذا المدعى دلائل خارجية اشرفت على القطع وليس الموضع موضع
 استيفائها وحجة قد اشتملت عليها الآية وهى ما ذكره المصنف وحاصله ان المراد
 من القروء الحيض دون الاطهر والافلامندوحة من ابطال موجب الخصاص وهو

الثلاثة وذلك لانه ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق يلزم نقصانه عن
مدلوله والا فالزيادة عليهم كلاهما بطلان لا محالة فان قيل لانسلم لزوم الزيادة
على الثلاثة على تقدير عدم الاعتبار بل الواجب بالشرع لا يكون الا اطهار
الثلاثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا
باعتبار انه مهلوج بل بضرورة قلنا اما ان يمنع وجوب التربص في هذه المدة
او وجوبه شرعيا لكل منهم مكابرة ظاهرة اما الاول فغنى عن البيان واما الثاني
فغايته انه ثابت بالافتضاء والثابت بالافتضاء كالثابت بالعبارة في كونها بالشرع
لا يقال نحن نمنع لزوم بطلان موجب الحاصل ونقول الواجب بنفس النص انها هو
ثلاثة اطهار واما ذلك البعض فانما هو بالضرورة والافتضاء فلا يلزم البطلان
لانا نقول فلا يبقى فائدة في ذكر الثلاثة ويكون الحكم ثابت وجوب تربص
ثلاثة وبعض ولا معنى للبطلان غير هذا على ان فقهاء القرن الاول والثاني
اختلفوا على قولين وكل من ذهب منهم الى ان المراد من انقراء الطهر قال
باعتساب الطهر الذي وقع الطلاق فيه فحمل انقراء على الطهر مع عدم الاحتساب
احداث قول ثالث مخالف للاجماع فلو كان فيمن بعدهم من ذهب الى ذلك فهو
باطل مرحود على صلحه فيتم حجة ابي حنيفة رحمه الله من غير حاجة الى اثبات
لزوم الزيادة على هذا التقدير ﴿ قوله ﴾ والطلاق المشروع هو الذي
يكون في حالة الطهر وذلك بالاجماع وبالحديث المشهور في حادثة ابن عمر
فيكون هو المنظور للشرع في نصب الاحكام فلا يرد ان هذا الدليل ناهض
فيما اذا طلقتها في الحيض اذا لا تعتبر تلك الحيضة عندكم لا يقال فيبقى حكم ذلك
بلا بيان لانه يعرف بدلالة نص واجماع على ان تكميل الحيضة الاولى بالرابعة
فوجبت بتامها لضرورة عدم تميزها كما في عدة الامة وليس على هذا بطلان
موجب الحاصل ﴿ قوله ﴾ لا يكون بين آه قيل الفرق ظاهر لان الطهر في الاول
قد انقطع بالحيض فيكون طهر او احدا بخلاف البعض من الثالث لان الامور
المستمرة لا تعرضها الاعداد الا عند انتهائها الى الازداد وردد بان ذلك كما
يتوقف على انتها يتوقف على ابتداء فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض

من الاول بمجر دال انتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد
الابتداء من الحيض ومن فصل الامر فعليه البيان ﴿ قوله ﴾ وقد تفردت به
لان ما ذكره القوم في جواب هذا السؤال انها كل قولهم ان الطهر ان كان اسما
للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالها عن النع وان لم يكن كذلك لزم انقضا
العدة بطهر واحد بل باقل ضرورة اشتماله على ثلاثة اطهر واكثر باعتبار
الساعات ﴿ قوله ﴾ وقوله تعالى فان طلقها اه لا خلاف في عدد الطلاق
المشروع بين الائمة وانها الخلاف في ان الخلع فسخ او طلاق فذهب الحنابلة الى انه
فسخ وهو القول القديم للشافعي والروى عن ابن عباس واستدلوا عليه
بالاية وقالوا لو كان الخلع طلاقا لكان عدده اربعاً ذهب اصحابنا الى ان طلاق وهو
مذهب جمهور الائمة من السلف والخلف والقول الجديد للشافعي وفي انه يباحقه
صرح الطلاق ام لا فقال اصحابنا والثوري والاوزاعي نعم وروى عن ابن
مسعود وابي الدرداء وقال الشافعي واحمد لا وهو مذهب ابن عباس وابن
الزبير وجعل فخر الاسلام وغيره من صحابنا كونه طلاقاً ومشروعية الصريح
بعده من فروع العمل بالخاص وتابعه المصنف في ذلك كما ترى وتفصيل المقام
ان اصحابنا حملوا قوله تعالى الطلاق مرتين فامسك بمعروف او تسريح بلحسن
على الطلاق الشرعى اعم من ان يكون رجعي او غيره اذ لا دليل على ان تخصيص
وليس بمعهود قبل الذكر والرجعي ربما يكون بمرة واحدة والواو معناه
ان الطلاق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التقريبي دون الجمع والارسال
دفعه واحدة كقوله ثم ارجع البصر كرتين وقولهم ليبيك وسعديك وحنانيك
وهذا ذبك ونحو ذلك من الثنائى التى يراد بها التكرير دون التثنية اى كرة
بعد كرة لا كرتين اثنتين وانما بابعد البلب لا البابين اثنتين وهكذا فيه دليل على
ان الجمع بدعة غير مشروع خلافاً للشافعي وان قوله فامسك بمعروف او تسريح
الاية تخيير لهم بعد ان علمهم كيفية الطلاق المشروع بين ان يسكوهن بحسن
العشرة والقيام بمواجبهن وبين ان يسره من السراح الجميل الذى عامهم
اعم من ان يكون بالمراجعة او بالمناكحة مرة اخرى ومن ترك الرجعة حتى تبين

بالعدة او بايقاع الثالثة ثم قل وان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما
 فيما اقتدت به اي لاثم على الرجل فيما اخذوا عليها فيما اقتدت به نفسها
 وفي تخصيص فعلها في الاقتداء مع انها لا تخلص به ولا يتم الخلع الا بفعل الرجل
 تقرير لفعله فكان بيان بطريق الضرورة ان فعله هو الذي تقرر فيما سبق
 من الطلاق وان الاقتداء اطلاق لا فسخ وانه نوعان بهال او بغير مال ثم قال فان
 طلقها الى بعد الطلاق المذكور هو موصوف بالنكرار في صدر الآية كلاهما واحد ما
 اقتداء واستوفى نصابه فلا تحل له من يعد حتى تنكح زوجا غيره فهو دليل على
 مشروعية الطلاق بعد الخلع وعلى ان النكاح يتوليه النساء خلافا للشافعي
 فيهما وفيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص وهو باطل والآية نزلت في ثابت
 بن قيس بن شماس وامراته جميلة اوزين بنت عبد الله بن سلول اوبنت سلول اوحبيبة
 بنت سهل الانصارية على اختلاف روايت سردت في حواوين السنة وفي مسند
 احمد وغيره وكل ذلك اول خلع في الاسلام فلا ير دان اكثر الاحاديث يدل على
 ان الآية نزلت في الرجعي وانه لا دليل على ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح
 لان المعتبر عموم اللفظ لا خصوص السبب ولا غبار في دلالة الآية على المقصود
 والاحاديث وان سلم دلالتها على ان الآية نزلت في الرجعي فلا تدل على ان المراد
 من الطلاق في الآية هو الرجعي وبينهما بون بعيد فان قيل فاذا كان التسريح
 بالحسن طلاقا ثالثا فقله فان طلقها يكون تريعا او تكرارا قلنا قوله فتسريح
 بالحسن مسوق لبيان مشروعية الثالث وقوله فان طلقها لبيان حكمه واثره
 المترتب عليه على معنى انه ان طلقه الثالثة اختيارا لاحد الامرين المشروعين
 المجائزين له فحكمه ان لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فلا يلزم الترتيب ولا التكرار
 فلن قيل فلا يدل الآية على مشروعية الطلاق عقيب الخلع لان دخول الاقتداء في الطلقتين
 على هذا لا يتعين لاحتمال كونه بنية التسريح قلت لما كان قوله فان طلقها متصلا
 بالاقتداء الذي تضمنته الطلقتان على ما يدل عليه سياق النظم وذهب اليه جماعة
 المفسرين يكون الاقتداء مقدا على التسريح والا يلزم الترتيب على ان يتقدم
 على الاقتداء انما يفيد جواز كون الطلقتان الثلث كلها او بعضها اقتداء فيدل

على جواز الثالث مع سبق الافتداء ومن غير سبقه وهو المطلوب فان قيل
لو كانت الفاء لترتيب والتعقيب بلا تراخ لزم الزيادة على الكتاب وترك
العمل بموجب الفاء في قوله فان طلقها في اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وإيجاب
التحليل بعدها من غير سبق الافتداء قلنا لا نسلم ذلك وانما يلزم لو كانت
الطلقة الثالثة مرتبة بلغا على الافتداء فقط وقد علمت انها مرتبة على الطلقتين
للمتين كلاهما واحد بهما افتداء فلن قيل هذاية تضي ان لا يشرع التحلل الا بعد
ثنتين قلت لم نخصص الافتداء بالثالثة والافتداء غير مرتب بالفاء عليها
﴿ قوله ﴾ ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين آه على بناء الفاعل من الاعقاب
كما في قوله تعالى اعقبه نفاقا في قلوبهم اي اورثه ويقال اكل الكلبة اعقبته سقما اي
الطلاق النسي يورث مسحة الرجعة وجواز العود الى الزواج موصوف بال تكرار
مستوفيا نصابه فقوله مرتين قيد للطلاق وحال منه على ما يدل عليه قوله
فلن طلقها اي بعد المرتين لا قيد للذكر وليس المراد الرجعة بالفعل فلن الطلاق
لا يعقبه ولا التي تكون بعد الطلاق الرجعي من غير نكاح ولا رضا المرأة على الخصوص
بل مطلق العود كما في قوله تعالى فلن طلقها فلا جناح عليهما ان يترجعا ان ظنا
ان يقيما حدود الله لما مر ان المراد من الطلاق هو الشرعي الاعم منه ومن البايين
وفي الاحاديث ما يدل على ذلك ومن ثمة فسر في الكشاف قوله تعالى فامساك
بهم عرفي بقوله بحسن عشرتهن والقيام بهما جوهري ﴿ قوله ﴾ فان ذلك
زيادة على الكتاب الاولى ان يترك العمل بموجب انفا الذي هو لفظ خاص
على ما في عبارة فخر الاسلام وغيره الا انها اكتفى بالقول مراتب الفساد اللازم
منه فان ترك العمل بموجب الخاص اشدها استحالوا اكثر فسادا ﴿ قوله ﴾ فساد
ان تركيب فلن قيل كيف يحكم بفساد ذلك وهو مدلول كلامه فلن طلقها اي بعد
المرتتين وقول عامة المفسرين قلنا ما دل عليه سياق النظم وذهب اليه المصنف
والمفسرون انما هو اتصال انفا بالمرتتين بعد صرف الافتداء الى الطلقتين
اللتين هما مقتضى المرتين والتزويج واندرجه قيهما على ما مر بيانها لان
اتصال بهما هو اتصاله بالافتداء فكانه قيل فلن طلقها بعد الطلقتين اللتين كلاهما

واما الآية فالنظر الى
نفس التركيب يفيد
بعد غاية التنزل
ان الافتداء فرقة
ليس غير فان حاصل
الثابت به كونه تعالى
بعدهما افاد شرعية
الثلاث اوبين ذلك
نص على حكم اخر
هو جواز دفعها للبدل
تخلصا من قيد النكاح
واخذه منها من غير
تعرض لكونه غير
طلاق او طلاقا هو
الثالثة اولا فتعين
اخذها من خارج البتة
وهذا الوجه من قولهم
بين الثالثة بغوض
وبغيره لانه لا يحتاج
الجواب اليه كما
سمعت ولا نه يقتضي
ان لا يشرع التحلل
الا بعد ثنتين بل
انما نص على شر
عية الثلاث وبين حكمها
اخره وجواز الافتداء
عن ملك النكاح
من غير زيادة على
ذلك فتح القدير
من نفسه

او احدهما افتداء والحكم بالفساد انما هو على تقدير كون جملة الافتداء معترضة
 وارادة في بيلان الخلع على الاستقلال غير منصرفة الى الطلقتين المفكورتين
 قوله ﴿ اعلم ان المشافعي وصل قوله تعالى اما الشافعية خصوا الطلاق بالتطبيق
 الرجعية وجعلوا المرتين على العدد والتثنية وفسروا الآية بقولهم الطلاق
 لي التطبيق الرجعي مرتان اثنتان فامساجد به معروف بالمراجعة وحسن المعاشرة
 او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة او بترك المراجعة حتى تبين بالعدة له اذ روى
 ان ابا رزين العقيلي سأل رسول الله عليه السلام ابن الثالثة فقال او تسريح باحسان
 وهو مبني على ان العام ملني عندهم يجوز تخصيصه بتخير الواحد والقبيل ابتداء
 وجعلوا قوله فان طلقها متعلق بقوله الطلاق مرتان تفسيراً لقوله او تسريح
 باحسان اعترض بينهما ذكر الخلع دلالة على ان الطلاق يقع بمجانبة واحدة وبعبوض
 اخرى ومن جعله فسخا احتج بان تعقيب قوله فلن طلقها الخلع بعد ذكر الطلقتين
 يقتضي ان يكون طلقة رابعة لو كان طلاقاً فلنا مفاد الآية بعد غاية التزلف ان الافتداء
 فرق ليس غير من غير تعرض لكونه غير طلاق او طلاقاً هو الثالثة او افا انه سبحانه
 افتاد شرعية الثالثة بقوله او تسريح باحسان ثم افتاد حكمه بقوله فلن طلقها الى
 التطبيق الثالثة المعلوم شرعيتها فلا تجل له حتى تنكح زوجاً غيره وكذا لك بين
 حكمها غيره وهو جواز دفعها البديل تخلصاً من قيد النكاح واخذه منها وقبول النكاح
 الفسخ واحتمل ان يكون الخلع فسخاً لا يوجب ان يكون الواقع في نفس
 الامر احد المحتملين بعينه بل يتعين اخذه من خارج البينة قوله ﴿ وقال المختلعة
 وهذه المسئلة متفرعة على كون الخلع فسخاً ﴿ قوله ﴿ الباء لفظ خاص
 لم يقل الا بتغالظ خاص كما قال غيره لان الذي يبطل موجب في المفوضة ان لم يجب
 المهر بنفس العقد الصحيح كما هو قول الشافعي ليس هو ابتغاء النساء بل اقترانه والتصاقه
 بالمال اي يبطل فوجب الابتغاء من حيث كونه متعلقاً بالمال والراد الطلب بالعقد الصحيح
 لا بالاجارة والمنفعة بقريظة قوله تعالى محصنين غير مسافحين ولا بالعقد الفاسد
 شرعاً لكونه غير عقد في نظر الشارع ﴿ قوله ﴿ والحلال ههنا مسئلة
 المفوضة قال بعض المحققين بكسر الواو وقع به السملع على معنى انها مفوضة

نفسها وليها وللزوج ويجوز فتحها الى التي فوضها وليها للزوج وهي التي
 زوجت من غير تسمية المهر او على ان لامهر لها وانما الخلاف ههنا في المفوضة
 التي زوجها وليها كذلك هل يجب عليه مهر المثل ام لا واما التي زوجت نفسها
 فنكاحها فاسد عند الشافعي واصحابه فلا مهر لها عند هم لذلك لانها لمفوضة فقوله
 التي نكحت ينبغي ان يكون على بناء المجهول ﴿ قوله ﴾ واكثرهم اى اكثر
 اصحاب الشافعي كما في قوله تعالى ولا يوبى لكل واحد منهما السدس وقوله جل
 ذكره ما تعرض عليه بالعشى للمصافنات الجياد الى قوله حتى توارت بالحجاب
 ﴿ قوله ﴾ خص فرض المهر قيل هذا تدقيق منه بجعل لفظ فرضنا من حيث
 اشتماله على الاستاد خلافا في ان مقدر المهر هو الشارع فلن اسناد الفعل
 الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه وعدول عما ذكره الاصوليون من ان
 الفرض لفظ خالص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعمال الشارع فيه قال الله تعالى
 سورة انزل لنا هو فرضنا ما اى قدرناها وقال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء
 ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة وقال وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
 وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وقال نصيبا مفروضا وقال فريضة
 من الله ومنه فرض النفقة اى تقديرها والمراد الفريض للسهم المقدرة والامور الفرضية
 اى المقدرة مجاز في غيره دفعا لا لاشتراكا وتعديته بعلى لتضمن معنى الاجاب
 وعطى مملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهم ليس بمقدر
 في الشرع بتقدير وما فرضنا عليهم فيما مملكت ايمانهم اى اوجبنا فلا يلزم الجمع
 بين الحقيقة والجاز لتعدد لفظ الفرض وذلك لخالفته ما هو المشهور الذى
 صرح بالائنة من ان الفرض حقيقة في القطع لغة وفى الاجاب شرعا فمعنى الآية
 قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والامان النفقة والكسوة والمهر
 بقريضة تعديته بعلى وعطى مملكت ايمانهم ورده السيد الشريف بلى اثبات
 المحجة على الشافعي يتوقف على مقدمتين احدهما ان معنى الفرض ههنا التقدير
 والاخرى ان الكناية عبارة عن الشارع والمصنف تعرض للاخيرة والاصوليون
 الاولى فلا عدول عنه وتحقيقه انما ثبت باختصاص تقدير المهر به جل ذكره

واكثره ليس بقدر شرعا لدلائل قائمة عليه واعتراي من الخصم فتعين ان
 المراد ادناه ولكنه مجمل فيلتحق بيانا بخبر الواحد والمهر مراد من الآية بالسياتي لانه
 بعد قولها خالصه لك يعني نفى المهر خالصه لك وغير ذلك قد علمنا ما فرضا عليهم
 من ذلك فخالى حكمهم حكمك والمهر حتى الشرع بالآية وسببه اظهر الخطر للبضع
 ومطلق المال لا يستلزم الخطر كقبضة من طعام وكسرة من خبز وقد عهد في الشرع تقدير
 ما استباح به العضو بهالخطر وذلك عشرة في حد السرقة فيقدر به في استباحة البعض
 وهذا من رد المختلن فيه الى المختلن فيه فان الخصم لا يقول بوجوب جابر رضي الله عنه
 مرفوعا الا لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة
 اخرجه الدارقطني والبيهقي فيحمل كل ما افاد ظاهره كونه اقل من عشرة على انه
 المعجل لما ان العادة عندهم كانت تعجيل بعض المهر قبل الدخول حتى ذهب
 بعض العلماء الى انه لا يدخل بهلحتى يقدم لها شيئا ونقل عن ابن عباس وابن
 عمر والزهرى وقتادة رضي الله عنهم تمسك بمنعه صلى الله عليه وسلم عليا رضي
 الله عنه فيلزموا ابن عباس رضي الله عنهما ان عليا لما تزوج فاطمة اراد ان
 يدخل بها فمنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يعطيها شيئا فقال يا رسول الله
 ليس لي شيء فقال اعطها درعك فاعطاهما درهم ثم دخل لفظه لابي داود وزواه
 النساءى ومعلوم ان الصداق كل اربعة مائة درهم وهى فضة لكن المختار الجواز
 قبله للمروث عائشة رضي الله عنها قالت امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ان ادخل امرأة على زوجها قبل ان يعطيها شيئا رواه ابو داود وفيه حمل المنع المذكور
 على النكاح اى نكاح تقديم شيء؟ ادخلا للمسرة عليها تالفا لقلبها واذا كان ذلك
 معه ودوجب حمل ما خالف ما روينه عليه جميعا بين الاحاديث وكذا يحمل قوله
 صلى الله عليه وسلم بالتمس خاتم من حديد على التقديم تالفا لهما عجز قال قم
 فلهما عشرين اية وهى امر انكروا ابو داود وهو محمل رواية الصحيح زوجتها
 بما معك من القران فانه لا يناقيه به تجتمع الروايات فان قيل لا تعارض ليجتاح
 الى الجمع فان حديث جابر فيه مبشر بن عبيد والحجاج بن ارطاة وهما ضعيفان
 عند المحققين قلناه شامد وهو ما عن علي رضي الله عنه وعبد الله بن عمر
 وعلموا واهلهم ورواه بسناد الى جابر في شرح الطحاوى وما عن علي لا يقطع

اليد في أقل من عشرة ولا يكون المهر أقل من عشرة دراهم رواه الدارقطني
 والبيهقي وقال محمد رحمه الله بلغنا ذلك عن علي وعبد الله بن عمرو عامر
 وأبراهيم وهذا من المقدرات فلا يدرك الاسماعا وما ورد مما ينافي التقدير
 بذلك ضعيف سوى حديث التمس ولو خاتما من حديثه ولكنه محمول على المعجل لثلا
 يعارض كتاب الله القطعي الدلالة قوله ﴿ مسائل أخره وهي زيادة
 التغريب على قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا بمحدث البكر بالبكر
 جلد مائة وتغريب عام وزيادة النية والترتيب والولاء في الوضوء على
 قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم بأحاديث وردت في ذلك كما هو مذهب الشافعي
 ومالك رحمه الله وزيادة الايمان على الرقبة في كفارة اليمين على قوله تعالى
 فتحرير رقبة بالقياس على كفارة القتل وانما لم يوردها في هذا الفصل لانه
 موضوع لبيان حكم الخالص وتفرغ العمل به وجبه هذه المسائل لاتناسبه ﴿ قوله ﴿
 وهما مسلتا الهدم والقطع مع الضمان فان ابلعن يفتوا بابا يوسف رحمه الله ذهب الى
 ان الزوج الثالث يهدم مادون الثلث وان كانت حرة كما يهدم الثلث بالافتقار
 وأورد عليه ان حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خلص
 في الغاية واثرها في انتهاء ناقبها وهو الحرمة الثابتة بالطلاقات الثلث لافي
 اثبات ما بعدها وانما ثبت الحل بالاباحة الاصلية وجعله مثبتا للحل الجديد
 او غاية للحرمة الثابتة بما دون الثلث يكون زيادة على النص وابطالا لمبدول
 الخالص وكذلك الحال بعينه في حديث ان عسيلة المشهور من قوله عليه السلام
 لا حتى تنكح من عسيلته وينكح من عسيلتك وأما قوله عليه السلام
 لعن الله المحلل والمحلل له فخير واحد غير مشهور لا يجوز بمثله الزيادة على
 النص القطعي واجيب عنه بما لا يسكن اليه النفس قط وعدم الهدم قول محمد
 وزفر والشافعي رحمه الله وهو مذهب عمرو وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم قال
 ابو زيد الدبوسي في الاسرار مسئلة يخالف فيها كبار الصحابة يعوز فقهاء يوجب
 الخروج عنها وصفها ابن الهمام وقولهما مذهب ابن عباس وابن عمر رضي الله
 عنهم وأما مسئلة القطع فذهب اليه حنيفة رحمه الله ان السارق مهما قطع يده بطل عصية

المال المسروق فلا يجب ضمانه بهلاكه أو استهلاكه واعترض عليه بأن القطع
 خاص في الابانة ولا دلالة فيه على ابطال العصبة فالقول بأنه يجب ابطال العصبة
 الثابتة للمال قبل ترك العمل بالخاص وأجيب بأن عدم العصبة بثبت بقوله تعالى
 جزأ فلان مطلقه في معرض العقول ما يجب مع الله تعالى خالصا فيجب أن يكون
 الجنابة واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحويل العصبة إلى الله تعالى عند السرقة
 والتحقيق أن نفى وجوب الضمان مع القطع ليس من الزيادة على النص المطلق
 لأن القطع لا يصدق على نفى الضمان وإثباته فيكون من مصداقاته بل نفى
 الضمان حكم مثبت بدليل آخر ﴿ قوله ﴾ إذا قال لفلان على دراهم أو رد عليه
 بأنه ليس مما نحن فيه فلان الجمع المنكر ليس بعام على التحقيق وهو منسوب
 الجمهور وإنه خلاف ما أشار إليه في دليل الاجمال من أن جمع الكثرة كل عدد من
 العشرة إلى ثلثانهاية له الجواب أن في كل واحد من هذين المقلين خلافا ولنا
 في صدق تحقيقه ولا يتوقف عليه صحة الاستدلال على الاجمال ولا فرق في تناول
 العلم بالجمع المنكر المتعدد وإنما الفرق بينهما في الاستغراق وعدمه على الرأي
 المنصور وهما على قدم سواء في صحة التمثيل بهما والتوضيح ﴿ قوله ﴾ في سورة النساء
 القصص يعني سورة الطلاق ﴿ قوله ﴾ نجعل قوله تعالى وأولات الاحمال
 ناسخو العام المتأخر الوروديتين ناسخا لما تقدمه من العام والخاص عندنا
 خلافا للشافعي رحمه الله فلان العام إذا ورد بعد الخاص يبقى الخاص على مدلوله
 ويبني العام عليه ويثبت حكمه فيملأ ما هو ما إذا ورد بعد العام معارضه كما
 في ما نحن فيه فيجوز ابقاء كل من العامين على عموميه وقصر الآخر في بعض ما
 تناوله ولكن في خصوص هاتين الايتين تعين العمل عندك بعموم الآية الثانية وتخصيص
 عموم الاولى بها في قدر ما تلواته لوجه رجحت ذلك قال البيضاوي في تفسير
 قوله تعالى وأولات الاحمال اجلهن أن يضعن حملهن والمحافظة على عموميه أولى
 من المحافظة على عموم قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا لان عموم
 اولات الاحمال بالذات وعموم أزواجا بالعرض والحكم معلل ههنا بخلاف ثمة
 ولأنه صح أن سبعة بنت الحارث وضعت بعد وفات زوجها بليل فذكرت ذلك

لرسول الله عليه السلام فقال حلت فتزوجي ولانه متأخر النزول فتقدم به
 تخصيص وتقديم الآخر بناءً على العلم على الخاص والاولد ارجح للوفائي عليه ﴿ قوله ﴾
 لكن عند الشافعي رحمه الله هو دليل فيه شبهة وكذا عند حنفية ملوراء النهر كلبي
 المنصور الباتريدي ومن تابعه قال صاحب الكشف والوجه
 مع ذلك انه لا يجوز التخصيص بخبر الواحد والقياس ابتداءً
 عند هؤلاء لان الاحتمال القائم فيهما فوق الاحتمال القائم في عام الكتاب
 ﴿ قوله ﴾ وعندنا في عند المحققين من الحنفية وجهورهم وهم العراقيون
 كابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي وابي عبد الله الجرجاني وابي الحسين القدوري
 ومن لا يخصهم الا الله وتابعهم الحنفا من علماء ملوراء النهر كلبي زيد الدبوسي
 وشمس الأئمة وفخر الاسلام وتتبع اصولي حنفية رحمه الله يشهد به حتى ان
 الامام ابا بكر الرازي المخلص رحمه الله بعد ما قام دلائل المذهب وقرروا
 منه قال قبل ان يلو صفتان العموم من مفهوم لسان العرب وان ذلك مذهب
 السلف من غير خلاف بينهم وملخاني في هذا من السلف ومن بعدهم الى ان
 نشأت فرقة من البر جئة ضلوا عليها المذهب في القول بالارجاء فلجأت الى دفع
 القول بالعموم رأسا ثلا يلزمها لخصومها القول بوعيد الفساق بظاهر الاي
 المقتضية لذلك هذا كله بعبارة وقد ذكر في اول هذا الباب من كتبه في اصول
 الفقهي حكى ابو الطيب بن شهاب عن ابي الحسن الكرخي رحمه الله انه قال اني اقف
 في عموم الاخبار واقول بالعموم في الامر والنهي فقلت لابي الطيب فهذا يدل
 على ان مذهبه كل الوقف في وعيد فسق اهل الهلة فقال هكذا كل مذهبه قال
 وابو الطيب هذا غير متهم عندي فيما يحكيه وقد جلس ابا سعيد البردعي
 وشيوخنا القداماء رحمهم الله ولم اسمع ابا الحسن الكرخي رحمه الله يفرق بين
 الخبر والامر والنهي بل كان يقول بالعموم والاطلاق انتهى وقال ابو المعين
 النسفي في كتاب التبصرة وكل من شاخنا في ديارنا يتكروا على القائلين بذلك
 الى ان نشأ فيهم من يميل في اصول الفقه الى العراقيين من اصحابنا رحمهم الله
 فانهم في مسألة العموم هو ذكر ما تصور عنده انه دليل له في المسئلة ونسب مامو

قول مشايخنا الى الشافعي رحمه الله ولم يحجم حول مسئلة الوعيد فانبعه جميع
المنتسبين الى التحقيق في ذلك واقتدوا به وما اشتغل احد منهم بل طريق
يتكلم في مسئلة الوعيد وسوا الشيخ ابا منصور رحمه الله الواقفي في هذه
المسئلة **قوله** ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة آه جواب
عن استبعاد الخصم بل التخصيص شائع في العام وهو دليل الاحتمال وحاصله
ان المراد ان كل شيوع التخصيص الذي يحتمل المتنازع فيه وهو ما يكون بكلام
مستقل متصل فهو ممنوع وان كل المراد مطلق التخصيص فهو وان كان مسلما لكن
لا نسلم انه يورث شبهة في المتنازع فيه قال صاحب استلوي مراد الخصم بالتخصيص
قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول
او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق
اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المترافى فله ان يقول
قصر العام على بعض المسميات شائع فيه يعني ان اكثر العمومات مقصور
على البعض فيورث شبهة في تنول الحكم لجميع الافراد سواء ظهر له مخصص ام لا
ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعي والمصنف توهم
ان مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام فيورث شبهة في تنول جميع ما بقي
بعده كالعام الذي خص منه البعض فلا يكون قطعي ولهذا قال لا نسلم اذ وقد
عرفت ان المراد ان القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرابين
فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب
المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ورده السيد الشريف قدس
سره بان قال لا نسلم ان التخصيص في كل الاقسام بل احتماله شائع
لان احتمال كل عام بلا قرينة اما ان يكون لخص من غير مستقل كالاستثناء
او نحوه او مخصص مستقل وهو العقل او الحس او العادة او بنقصان بعض الافراد
او بزيادته وان يكون بكلام متراخ او موصول والاقسام كلها سوى كونه موصولا
منتفية كما ذكره المصنف رحمه الله لان الفرض انه غير مقترنة بقرينة
فبقى الكلام في الذي يكون موصولا وهو المخصص على اصطلاحنا

وما قيل مامن عام الا
وقد خص منه البعض
صدقه يستلزام كذب
وتهاقذه في نفسه * منه
رحمه الله تعالى

وقليل ما هو انتهى لا يقال هذا انما يصاح توجيهها اكلام
 الحنفية في هذا المقام ولا يلزم كلام المصنف رحمه الله لانه علل انتفاء التخصيص في
 صورة التراخي بعدم كون المتراضي مخصصا لا يفرض عدم اقتران القرينة
 لاننا نقول كلام السيد في قدح كلام من يتعصب على الحنفية ومراد المصنف
 وحاصل مراده ان ما يلحق العام من الصوارف عن عموم مقتضاه جهواء سبي
 مخصصا او مقصرا منها ما يورث شبهة فيه وهو القسم الذي يحتمل العام ومنها
 ملايورث شبهة كغيره من الاقسام مما اقترن بقرينة البعضية فان اريد الاول
 فهو احتمل لبعض غير ناس عن شبهة وان اريد الثاني فما اقترن بالقرينة لا يحتمل
 العام المتنازع فيه ومالم يقترن بها فلا نسلم انه مخصص بلى معنى شئت اذ هو
 لا يقصر العلم على بعض افراده وانما يوجب نسخ حكمه مع بقاء دلالة كما كانت
 من قبل فلا يضر في قطعية دلالة العام احتماله هذا القسم كما لا يضر قيام المقصر
 المستقل العقلي ولحق الغير المستقل اللفظي لانعقاد الكلام من اول الامر
 فيلوراء الخالص وانما يورث الشبهة في تناول العام لا افراده ظهور مخصص صارف
 للعلم عن الدلالة على افراده كما في العلم المخصوص بالبعض بالنظر الى ما بقي
 من الافراد واما الاقسام التي هي غير ذلك من غير المستقل والمستقل
 المتراضي وغير اللفظي فلا توجب فتورا في دلالتها على جميع افرادها بعد
 ورود المقصر عليها كما كانت قبله **قوله** وان كان المخصص هو الكلام آه
 مواسلت مع الخصم وتكلم على اصطلاحه وتنبيه على انه لا مناقشة معه في اطلاق
 المخصص على هذا القسم من المقصر وانما النزاع في حقيقته المورثة للشبهة
 في دلالة العلم لجميع ما تنولوه والشبهة في تناول الدلالة لا يورثها شيء من الا
 قسم الا المستقل الموصول فلا يرد ما قيل ان هذا لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص
 الاول ما اراده الخصم وحينئذ لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الاخر الاخص
 وقد اجلب عنه السيد الشريين رحمه الله بل النزاع انما هو في العلم بالقرينة
 مخصصة ومثل هذا العام لا يحتمل ان يكون مخصصا بعقل او حس او بغير مستقل او بمستقل
 موصول منقول معه ينلوا الا لكن مقر ونابها بمخصصه والمقدر خلافه ولا بكلام
 مستقل متراخ عنه فانه ناسخ عندنا لا مخصص نعم يحتمل ان يكون مخصصا بكلام

مستقل موصول به في التكلم الا انه لم ينقل اليها وهو قليل جدا قول المخالف التخصيص
شايع ان اراد به ان التخصيص الذي يحتمل المتنازع فيه شايع فهو ممنوع وان اراد ان مطلق
التخصيص شايع فهو مسلم لكن لا يورث شبهة في بقاء المتنازع فيه على عمومته لانه
لا يحتمل اكثر افراده كما بينا بل انما يحتمل منه فردا هو في غاية القلة وحاصله ان جنس
التخصيص شايع لكن النوع الذي يمكن ان يحمل صورة النزاع عليه قليل ما هو فلا نسلم ان كثرة الجنس تقتضي الحاق العام المفروض
بنوع نادر حتى يالحق بذلك الجنس وانما يصح هذا اذا لم يكن النوع قليلا
فظهر ان قوله بلا قرينة له معنى وان ليس المراد المخالفة في الاصطلاح ولا بيان
ان التخصيص الذي يورث شبهة في تناول العلم لما بقي بعد التخصيص قليل
واما قوله ولا يورث شبهة فهو بيان وتحقيق لكون التخصيص بالعقل ونحوه
في حكم الاستثناء لانه نفى للشبهة المذكورة في قوله يورث شبهة ولذا انكرها
والمقصود ان هذه التخصيصات التي بعضها في حكم بعض لا يحتملها نحن فيه بمصدده
لانها تكون مقارنة لما يخصصها لا يقال ما ذكرت اعمايد فع احتمال التخصيص عن العام
فما الذي يدفع احتمال النسخ عنه اذ يمكن نزول الناسخ به وان لم يقل اليها مع بقاء
هذا الاحتمال لا يكون العلم قطعيا لاننا نقول الكلام فيما يقدر في حجية العلم من حيث هو
علم واحتمال النسخ ليس كذلك فلن الاقسام في احتمال النسخ متساوية الاقدام فاحتمال
العام النسخ كاحتمال الحاصل المجاز عند عدم القرينة وظاهرانه غير قادر فيه انتهى
وان تحقيق ان عوارض العام على اقسامها يختص باسم الناسخ انما يدل على انتهاء مدة
الحكم الذي يفيد العام مع بقاءه على تناول افراده في الدلالة عليها واعطاء حكمه
لها فلا يتطرق اليه فتور ولا يكون في افادته المعنى قصور فلا يورث شبهة
والمقصر الغير المستقل لا يعارض العام في دلالة على افراده وانما يخرج بعض
الافراد على التعيين عن ثبوت الحكم عليها فلا يكون ايضا في دلالة خلل ولا في
افادته الحكم فيما بقي رتبة والقصر بالعقل ونحوه كذلك واما المقصر بالمستقل
انما يقارن فهو الذي يورث الشبهة في دلالة العلم على الافراد وتناول الحكم عليها
لان دلالة على بعض افراده التي صرفه ذلك المقصر عن الدلالة عليها كانت
كدلالته على غيرها من الافراد فلما ظهر الصلح عن دلالة عليها تطرقت

الشبهة في دلالة على ما عدا ما فيكون دليلا على احتمال مخصصا اخر فلا يكون
 دلالة على ما بقى الاطنية وهو في العام المتنازع فيه وهو الذي لم يقترن
 بقرينة البعضية الاحتمال محض غير ناش عن شبهة على ان وجود مثل ذلك
 المخصص قليل جدا ﴿ قوله ﴾ احدهما ناسخ والاخر منسوخ اذ لا يتصور
 ورودهما معا لا يقال يجوز ان يكون الخاص موصولا بالعام في الواقع فيكون
 مخصصا له لاناسخا فجزم المصنف بالنسخ ليس على ما ينبغي لانقول الكلام
 على تقدير عدم العلم بالتاريخ والخاص انما يكون موصولا اذا كان مع العلم
 ردينا له في وروده وربما يقال ان المراد من النسخ ما يشمل التخصيص على
 نهج عموم المجاز مثلا ما يمنع كل منهما الاخر فيظهر التقريب ﴿ قوله ﴾ وان
 كل العلم متأخر اي مطلقا سواء كان متراخيا او غير متراخ فلان اشتراط التراخي
 انما هو في نسخ الخاص العلم وما يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كاي
 العدة فلا نسلم ان المتأخر منهما ناسخ بل هو مخصص على اصلنا فلن قيل من شرط
 المخصص المقارنة ولا مقارنة في الابقين قلنا هو شرط التخصيص في نفس الامر وهذا
 تخصيص اوجهه الجميع بالمتعارضين فلن هذا الجمع يتضمن الحكم ما بلان هناك
 مخصصا مقدر للعلم في نفس الامر لم ينقل اليها وبالحيقة المتراخي كاشف
 عن المخصص المقارن فاطلق عليه ذلك الاسم على ان مثل هذا الخاص ظني
 الدلالة ويجري فيه حكم التناقض عند الشافعي ايضا فلا يكون من محل الخلق
 ولذلك جوز ابقاء كل منهما على عموم غير انه رجع الاخير لوجوه ذكرها
 وقد مرت ﴿ قوله ﴾ قصر العلم ليس المراد منه ثبوت الحكم للبعض مع نفيه
 عما عداه حتى يرد ان هذا قول بالمفهوم والحنفية لا يقولون به وذلك يوجب
 ان يكون مثل جاني زيد من باب القصر ولا يقول به احد بل المراد انه لولا
 المغير لافاد الكلام عموم الحكم فلما تعلق به المغير فكانه قصر على البعض هذا
 ﴿ قوله ﴾ وهو الاستثناء اه اعترض عليه ابن الحلبي بان الحنفية اهلوا بديل
 البعض نحو جاني اقوم اكثرهم وهو مخصص بالاتفاق فقصر العلم على بعض
 ما تناولوه بكلام غير مستقل لا ينحصر في الانحاء الاربعة المذكورة وقال العلامة

الشيرازى فى شرح المختصر ان حكم بدل البعض عندهم حكم الاستثناء فلو ان
 يفر دونه بالذکر بل تكلموا فى الاربعة المشهورة وكذا ما يودى مؤدى الصفة
 من الحال والصلة والاضافة نحو تجزم الزكاة على فقر ابني هاشم واجلب بعضهم بالهم
 اتحالم يتعوضوا للبدل لانه مقصود بالنسبة فكانه اجل المنيكور فلا يكون فيه
 قصر **قوله** او يستقل وهو آو لا يقال جعل المستقل مخصصا على الاطلاق
 يدل على انه قد يطلق على ما يتناول النسخ وقد شاع ذلك فى كلام القوم حيث
 نصوا فى مواضع على تخصيص الكتب بالسنة وبالاجماع وبعض الايت بالبعض
 مع التراخى لاننا نقول لانسلم ان اسم المقصر يقع على الناسخ فان القصر صرف
 الدلالة او الحكم عن بعض ما تناول مصدر الكلام وفى صورة النسخ انما رفع الحكم
 عن المكلف مع بقاء دلالة الكلام عليه بحال وافادته اياه كما كان من قبله فليس فيه
 قصر وان توهم ذلك فى منسوخ البعض وهو وهم لانه ليس فيه تغيير لما يفيد
 العلم من الدلالة على معناه وافادة الحكم المتعلقة به بل هو ثابت على عمله وانما
 صرف عن المكلف التكليف به وذلك ليس من وظيفة العام بل هو امر خارج عنه
 وبالمجمل جعل المصنف رحمه الله التخصيص من اقسام القصر وهو لا يشمل النسخ
 الا ترى انه جعل العلم بالمقصود بالبعض بغير مستقل حجة قطعية ودليلا بلا
 شبهة وبالمستقل حجة ظنية فيها شبهة فكيف يستقيم هذا على مذهب الحنفية
 القايلين بل منسوخ البعض قطعى لا شبهة فيه ولانسلم اطلاق اسم التخصيص
 على ما يتناول ولو ثبت فى كلام من يعتد به من المشايخ رحمهم الله فهو محمول
 على المعنى اللغوى وليس الكلام فيه نعم ربا يقع فى كلامهم تخصيص الكتب
 بالسنة وبالاجماع وبالاية المترامية وهو تخصيص اوجه الجمع بين الدليلين
 المتعارضين بحسب الظاهر على ما مر ويتضمن الحكم مناباته كن هناك مخصص
 مقارن فى نفس الامر لم ينقل اليه ولو هو امر ضرورى يكون على حسب الضرورة
 مقدر بقدر الحاجة وبهذا ايندفع ما عسى ان يوردهما من ان هذا الجمع
 كثير ومن ضرورته كثرة موجهة فينا فى ما مر من السيد الشريف قدس سره
 من ان هذا النوع من التخصيص قليل جدا لا يورث شبهة لان موجهة المقارنة

وليست هي بحسب الواقع قطعا بل انما يحتمل عليها الجهل التاريخ بالنسبة اليها
 ﴿ قوله ﴾ وتخصيص الصبي أه هذا في الندي لا تميز له اصلا واما المميز ففيه
 تأمل وقد جعل بعض المشايخ مكلفا بالايان وبعضهم بالاعمال ايضا ويمكن ان يقال
 ان المكلفين غوطبوا بنحو يا ايها الذين امنوا فلا تسلم ان العنوان يشملهم
 ومراد المصنف الاول ﴿ قوله ﴾ واما المحس اه يدرك بالحس اولاً وبالذات
 بمعنى نفى الواسطة في الثبوت وفي العروض الاصراً ونحوه ولو بمعنى نفى الواسطة
 في العروض الالوان ونحوها ويدرك بالعرض بمعنى الواسطة في العروض
 الحركت والسكنات والاشكال وامثالها وما نحن فيه من هذا القبيل ﴿ قوله ﴾
 واما العادة وذلك انما هو فيما يبتنى على العادة كالايمان ﴿ قوله ﴾ يقع على
 المتعارف في اشارة الى ان المراد من العادة التعارف وقد فرق صاحب الكشي
 بينهما بل العرف في الاقوال والعادة في الافعال ﴿ قوله ﴾ الموجب لقصر
 العلم اي لقصره على بعض ما تنول في ثبوت الحكم لافي الدلالة على افراده فانه
 بلى على العموم كما كان فان في القصر بغير المستقل مثل الاستثناء يخرج المستثنى من
 المستثنى منه في ثبوت الحكم لافي تنول صدر الكلام فللخلاف في كون العلم حقيقة
 فيما بقي في القصر بغير مستقل ليس على ما ينبغي بل الواجب الجزم والاتفاق
 بانه حقيقة وهو قول جمهور الفقهاء فلا يعصده بعضهم وقاتي ولا يعده خلاف
 ولاشفاق ومانقل عن ابي بكر الرازي من انه شرط في كونه حقيقة ان يكون
 الباقي جمعا او غير منحصر فمحمول على المستقل المتصل او المراد في قصره الا
 طلاق عليه وهو المراد من قولهم انه مجاز في الاقتصار عليه واعلم ان قصر العلم
 على بعض ما تنول لا يصح على النسخ بحال اذ لا قصر فيه اصلا بالنظر الى
 دلالة النظم ولا بالنظر الى ثبوت الحكم وصدي الكلام بل غلبة ما فيه رفع الحكم
 الثابت عن المكلف بدليل اخر بعد مدة واما القصر بغير المستقل ففي الاستثناء
 فهو بالنظر الى ثبوت الحكم لا بالنظر الى دلالة النظم فلنقول لنا جاني القوم الا زيدا
 لا قصر فيه بحسب الدلالة فلن صدر الكلام متناول له بعد كما كان قبل الاستثناء
 وانما اخرج عن الحكم بالحيث لا عن تناول القوم ودلالة الكلام واما في الصفة والغاية

والشرط قبل النظر الى صدق الكلام فقط لابل نظر الى دلالة النظم او ثبوت الحكم
فان قولنا الرجل العالم الاسم فيه لا يدل الا على مسماه واللام الاعلى معناه وهو
معهودية مدخوله ويكون المراد من الرجل ماهو المعهود بالنسبة الى المخاطب
وليس هو الا العالم وكذا في الغاية فحوائط الصيام الى الليل الصيام لا يدل
على عموم الامساك بل يصدق على امساك ساعة وانما يمتد باعتبار دخول
الغاية ويعم النهار وكذا الشرط نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فانه
لو عرى عن الشرط لم يدل على العموم قط وانما يدل على عموم وجود النهار على
تقادير المقدم بدخول الاحوات وانعقاد الكلام شرطية فالقصر في هذه الثلاثة
انما هو بالنظر الى صدق الكلام بمعنى انه لولا المغير لا فاد عموم المصدق
في الثلاثة وعموم الحكم في الاستثنا وانما يكون عموم الدلالة قبل القصر لو كانت
هذه الكلمات من الفاظ العموم قبل دخول المغير ولحق الاحوات قوله ﴿ ﴾
حقيقة في الباقي اه لانه مستعمل فيها. وضع له كما كن قبل واعترض عليه بانه ان
اريد الوضع الشخصي فهو ممنوع وان اريد النوعي فهو لا يوجب الحقيقة
والجواب عنه باختصار الشئ الاول وذلك لانه لاخراج في حقيقة في الدلالة
وانما هو في ثبوت الحكم او صدق الكلام بالمعنى الذى مر فليس هناك مجموع
ولا بعض بالنسبة الى الدلالة وان كن في ظاهر عبارة المصنف نوع انحراق عنه
وقد اجيب عنه ايضا بان الباقي يراد بالوضع الاول والثاني حتى يلزم الاشتراك
﴿ قوله ﴾ حجة بلا شبهة فيه هذا لا يتفرغ على كونه حقيقة بل على كونه بغير
مستقل فانه حجة بلا شبهة مع فرض كونه مجازا ﴿ قوله ﴾ اى لفظ العلم الاضافة
امليانية فيكون مفاده الوصف يعنى اللفظ العلم واما من قبيل اضافة الموصوفى
الى الصفة على مذهب الكوفيين على انه لا منع من اتصاف المعنى بالعموم
﴿ قوله ﴾ حقيقة من حيث التناول قال شمس الأئمة السرخسى حقيقة مصيغة
العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيملوا المخصوص لانها انما تتناول من حيث
انفك لا بعض حتى لو كن الباقي دون الثلاث فهو كل ايضا وان كن بصيغة العموم
نظر الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال ملكى احرار الا فلانا و فلانا ولا مملوك

له سواء كان الاستثناء صحيحا لاجتماعه بان يكون المستثنى بعضه اذا كان سواهما
 بخلاف ما لو قال ماله على احرار الاملاك **قوله** في فصل الجازي في التقسيم
 الثاني على ان يكون المراد من الفصل معناه اللغوي لا المعنى المتعارف فانه لم يضح
 للمجاز فصلا بل وضع لعلاقته ولم يذكر فيه ما يناسب هذه الحوالة من ان اللفظ
 الواحد بالنظر الى المعنى الواحد حقيقة ومجاز من حيثيتين فكذلك هنا واغترض
 عليه بان ذلك انما هو باعتبار وضعين والافضل لك المعنى اما نفس الموضوع له
 فاللفظ فيه حقيقة واما غيره فهو مجاز واجيب بان حاصل الكلام انه لما ثبت كون
 اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد من حيثيتين ثبت جوازه على
 هذا الوجه ولا يضر وجود الفارق ومن يدعي عدم الجواز واستحالة الجمع على
 هذا الوجه فعليه البيان وبالحيلة ان هذا اللفظ في بعض ما تناولوه حقيقة من حيث
 انه من افرادهم ومجاز من حيث تحقق العلاقة بين الكل والبعض **قوله** قالوا كل علم
 خاص بمستقل آه لقائل ان يقول ان المتصنف بكونه مستقلا او غير مستقل انما هو
 الكلام باعتبار افادته المعنى المستقل التام واما العقل فلا يتصنف هو احد منهما
 على ما هو المتبادر من العبارة فان غير المستقل على ما فسر كلام يتعاقى بصدر
 الكلام ولا يكون تاما بنفسه في افادة لزام فلا عليهم في ذلك شىء **قوله** وهو ان
 المخصوص بالعقل اه يشعر بان المخصص ان كان المحس او العادة او الزيادة
 والنقصان لا يبقى قطعا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع
 المحس على تفاصيل الاشياء لا فيما احاطه المحس **قوله** فانه يكفر جاحدا آه
 دليل انى على كون الخطا بلت الواردة بالافرايض دليلا قطعا كما ان قوله فلن
 التخصيص دليل على عليه وانت تعلم ان العام بما هو عام اى من غير لحوق
 المخصص وتعقب القاصر ظنى الدلالة عند الشافعى رحمه الله فكيف المخصوص
 بالبعض فليتأمل **قوله** فان كل ما يوجب العقل تخصيصه اه قيل عليه بل
 لابد من التفصيل في مخصص العقل ايضا بانه اذا كان المخصوص معلوما كان
 قطعا او مجهولا كان ظنيا لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون
 الحكم ما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار واجيب بان للكلام
 ليس في مطلق العام المخصص بل فيما هو من خطا بلت الشرع اذا لم يحوث

عنه هو الأدلة الشرعية ولا نسلم أن العقل يقتضى إخراج بعض مجهول عنها فمن ادعاه فعليه عهدة دعواه ﴿ قوله ﴾ فعند الكرخى رحمه الله لا يبقى حجة أصلا وذكر في الكشف أنه يثبت حكم العلم في إخص المخصوص من غير توقف على البيان وما وراءه يحتاج إليه ﴿ قوله ﴾ معلوما كل المخصوص أى المخلص الخارج من العلم ﴿ قوله ﴾ كما كان أى يوجب الحكم في هذا القدر إيجابه قبل التخصيص ﴿ قوله ﴾ لأنه غير مستقل بنفسه يفيد أن علة عدم تعليل المستثنى هي كونه غير مستقل فإذا كان الحال ذلك فكيف يمكن أن يستدل على عدم تعليل دليل المخصوص بمماثلة الاستثناء بعد تخالفهما في علة التعليل ﴿ قوله ﴾ وعندنا تمكن فيه شبهة أى العلم الذى خص منه البعض دليل تمكن فيه شبهة في إفادته المراد لاقى نبوته فهذا المختار عند المصنف رحمه الله يخالف الأقوال الثلاثة على تقدير كون دليل المخصوص معلوما ومجهولا معا على القول الأول فيكون حجة على التقديرين وأما على القول الثاني فيكون ظنيا على تقدير كون المخصص معلوما ويكون حجة على تقدير كونه معلوما وأما على القول الثالث فيكون ظنيا على التقديرين ﴿ قوله ﴾ لأنه ترجيح من غير مرجح أه اعترض عليه باننا لا نسلم عدم الرجحان فيها كان دليل المخصوص معلوما بل جميع ما وراء المخصوص متعين مثلا إذا خرج من المائة عشرة تعين التسعون وإذا خرج من المشركين أهل الذمة تعين غيرهم على أنه لو تم لدل على أن العلم لا يبقى حجة أصلا بل يصير مجالا موقوفا على البيان وأجيب بأن المراد لا يثبت عدم معين منها على سبيل القطع بل يترجح ما وراءه ظنا لا قطعاً فيما كان معلوما لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل ولا يترجح أصلا فيما كان مجهولا ورد بان هذا الجواب لا يدفع الإيراد أصلا فيما كان دليل المخصوص مجهولا فيجب أن لا يبقى الحجة عاما ويمكن أن يقال أن هذا الوجه أنما يدل على عدم حجة العام فيما كان مجهولا ولم يحتل سقوط المخصص بالكلية ولكنه محتمل فيقتضى السقوط أيضا في القطعية ومقتضى عدم الترجيح عدم الحجية بالكلية وكل منهما محتمل للشبهتين فيكون حجة فيها شبهة ولكن التحقيق أن اللفظ لما مرى عن ظاهره الذى هو الكل بصرفه هو

دليل المخصوص فهو بالنسبة الى كل ما تحته من مراتب الافراد الباقية على قدم
 سواء في كونها مجزا فيها ولا دليل على ارادة بعض منها فلا يثبت فرد معين منها
 لاحتمال ودليل المخصوص انها يصلح قرينة صارفة عن الحقيقة واما على تعيين
 الباقي ما تناوله فلا مثالا ان قوله تعالى وان احدا من المشركين استجارك انما يدل
 على ان المراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين ليس كلهم واما انه كل
 الباقي بعد الاخراج او بعضه فلا يدل عليه اصلا فان قيل دلالة العام قبل التخصيص
 على الكل والتخصص انما يخرج ما تناوله فيبقى منه الدلالة فيملو آه كما كان
 لعدم الصافي عنه قلت دلالة العام بعد التخصيص دلالة اخرى باستعمال
 ثلث ولا دليل على التعيين فلا يدري انه مستعمل في جميع الباقي او في بعضها
 الا بقرينة هذا فلن قيل هذا يدل على عدم حجية العلم المخصوص اصلا كما
 هو مذهب الكرخي قلنا من عدم قيام الدليل على تخصيصه في الباقي ينبعث
 الظن بانه هو المراد كله فيحمل عليه ثم اذا ظهر الخبر الموجب للظن او
 القيلس يكون قرينة على ان المراد منه بعض الباقي ﴿ قوله ﴾ كالعلم الذي
 لم يخص عند الشافعي آه وانما لم يقل كالعلم عند الشافعي رحمه الله لان التشبيه
 انما يصح بالنسبة الى العلم الذي لم يخص من بين اقسام العلم ﴿ قوله ﴾ يجوز
 تخصيصه بخبر الواحد والقياس يدل على انه دون خبر الواحد في الدرجة
 لرحمائه على القيلس حتى قدموا عليه خبر القهقهة في الصلوة والاكل ناسيا في الصوم
 ﴿ قوله ﴾ لان التخصص يشبه آه وبهذا يتم الدليل على ان العلم المخصوص
 ببعض دليل فيه شبهة فانه بين اولا الشبهة التي تمكنت فيه ثم بين عدم سقوط
 الاحتجاج به فتم المراد واما القول بان كونه حجة لاحتجاج الصحابة وغيرهم به
 شايعا ذابعا فكان اجماعا فيحتاج الى اثبات ذلك منهم وانه معيب خصوصا في
 السجود وكيف يجوز نسبة مخالفة الاجماع لمثل الكرخي الامام العظيم الشأن
 اللوذعي ﴿ قوله ﴾ على هذا الوجه لا يصح اشارة الى ان الناسخ من حيث
 انه نص مستقل بنفسه مفيد للحكم معلل على ما هو ارى الصحيح من كون
 النص معللة وانما لا يصح العمل بما يفيد العلة من جواز نسخ ما لم يتناوله

الناسخ لعدم جواز النسخ بالقياس ﴿ قوله ﴾ ويرد عليه انه لما كان حكم
 احد المتعارضين بخصوصه وهو صحة تعليله من هالكه والاخر وهو عدم صحته
 باطلا عندكم لم يكن العلم المخصوص مترددا بين الشبهين حتى يجب رعايتهما
 وايضا فكل منهما لان احدهما ثابت عندكم والاخر باطل والبطل لا يعارض
 الحق فايجب صحة التعليل جهالة العلم يقتضى سقوطه بطلان حجته على ما هو
 مذهب الكرخى رحمه الله ﴿ قوله ﴾ فلندفع الشبهة المذكورة الواردة
 على استدلال القوم عن تقرير الاستدلال على اصل المدعى قال على ان اه
 فهو استدلال مستأنف على المدعى فلا يردان فيه تسليم بطلان المقدمة القائلة
 بان صحة التعليل توجب الجهالة فلا يدفع تلك الشبهة عن استدلال القوم
 ﴿ قوله ﴾ على ان احتمال يعنى سلمنا ان العام المخصوص لا يتردد بين
 الشبهين وانما القايم فيه شبه النسخ الموجب لصحة التعليل لكن لانسلم
 ان صحة التعليل توجب جهالة في العلم المخصوص بل انها توجب
 تمكن الشبهة فيه وتزيل عنه ومن القطعية ﴿ قوله ﴾ صورته ان يرد آه
 مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة عام في كل مشرك ثم قوله وان احد من المشركين
 استجارك فاجره فلا يصح تعليل الناسخ ليثبت انسخ في البعض الاخر قياسا بمعنى
 انه لا يثبت حكم هذه العلة في الباقي لا بمعنى انه لا يصح تعليل في نفسه كيف وهو نص
 مستقل مفيد للحكم ﴿ قوله ﴾ فان العام الذي نسخ اعمال القرى بين العام
 المنسوخ البعض والعام المخصوص بالبعض حيث لا يصح نسخ الاول بالقياس
 بل بخبر الواحد ايضا في علم الكتاب ويصح تخصيص الثالث به لان عمل النسخ
 عندنا انها هو في رفع الحكم بعد ما ثبت بالعام من غير فتور في دلالة عليه قطعا
 فهو باق على حاله من القطعية فالظنى لا ينتهز حجة في رفع ما هو قطعي الدلالة
 بخلاف صورة التخصيص فان العام حينئذ لما اخرج عنه بعض ما تناوله ببيان
 انه لم يكن مراد منه بدليل لاح مع ظهور دلالة عليه تطرق شبهة في دلالة فيما
 بقى فيصير ظنى الدلالة فيه فيمكن تخصيصه بالقياس الذي هو مثل في كونه
 ظنى الدلالة مع تساوى نسبة العام في تناوله ما اخرج به القياس وما قام الدليل على

هذا على الفرض
 والتقدير والافلظا
 هـ ران اية الاستجارة
 مخصصة للاية الاولى
 ويجوز تخصيص ما
 بقى بعد التخصيص
 بها بالدليل الظنى
 كخبر الواحد
 والقياس منه رحمه
 الله تعالى

خروجه من قبل فبهذا يعرف عدم صحة تخصيص العلم بالقياس ابتداء ﴿ قوله ﴾
 يصير شرطاً آه قيل عليه ان البائع انما يجعل قبول كل منهما شرطاً للبيع الاخر اذا
 صح الاجاب فيها لئلا يلحق الضرر بقبول المشتري احدى هاتون الاخر واما
 اذا لم يصح الاجاب في كل منهما فلانسلم انه اشترط ذلك لعدم مقتضى له
 واجيب بان كون الجمع بين الشئيين في الاجاب مقتضياً لهذا الشرط مما
 لا ينبغي ان يشك فيه قل ذلك لمن ضرورات الجمع وهو شرط فاسد ربما يكون
 فيه منفعة للبائع بترويح العبد للاخس الاضعف بفضه الى من هو اجد واشرف
 فيالحق المشتري غرر بخلاف ما اذا ضم العبد الى المكاتب او المديبر او ام
 الولد حيث يضح في العبدونهم لان كل هؤلاء مال مقنوم ينفذ القضاء ببيعهم
 فيبطلون في البيع ثم يخرجون بامتناع الحكم صيانة لمجهم لاستحقاقهم انفسهم
 كاستحقاق الغير فيكون بيعاً بالحصه بقاء وهو غير مفسد ﴿ قوله ﴾
 لا يصح لشبهه آه لان معلومية محل الخيل والثمن ترجع جانب الصحة فتكون
 ملائمة لشبهه النسخ المقتضى لها وجهاً لهما كلا او بعضها ترجع جانب الفساد فتلايم
 شبهه الاستثناء ﴿ قوله ﴾ في الفاظهاى العموم لان المتبادر من اضافة اللفظ الى شىء
 دلالة عليه واغداً تهايله ولذا ترجع الرضى تسمية الاوهلا بحرف التنبيه على
 تسميتهما بحرف الاستفتاح او الفاظ العلم كما ذكره المصنف فيما سبق من ان
 لفظ العلم مجاز في الباقي وسيتكرر عند قوله منها الجمع فهو اذن بمنزلة قولنا
 الفاظ الاسم والفعل والحرف اى افراده وجزئياته وهو الملايم لكون العموم
 والمخصوص صفه لللفظ على ما هو المشهور قال ابو الحسين البصرى رحمه الله
 في تعريفه العلم اللفظ المستغرق وقال فخر الاسلام الهز دوى وحجة الاسلام الغز
 الى هو ما ينظم جميعاً من التسميات وجعل المعنى اقسام التقييمات الاربعه اقسام النظم
 بالنسبة الى المعنى واما شرح كلام فخر الاسلام فجعل بعضهم اندالة والاقتضاء
 قسمين للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم اقسام التقسيم الرابع للمعنى والبواقي
 للنظم والكلام فيها هو مبحث عنه في نظر الاصولى بان العلم كذا وهو اللفظ
 واما النزاع في انه هل يطابق ايضاً على المعنى حقيقة او مجازاً ام لا للاختيار انه

كاللفظ لان الكل معتبر فون بالاشتراك المعنوي والعاني الكلية وعموم المطر للبلاد
 والصوت للسامعين وامثال ذلك فمما لا يمس المبحث هذا ﴿ قوله ﴾ فالجمع
 اى المعرفى يدل عليه قوله عبيدى امرار ولان حكم المنكر سياى ولهذا يصح
 كون الرهط وامثاله للثلاثة فصاعدا والافالر هط بدون اللام لمادون العشرة
 من الرجال فقط على ما فى الكشاف وكتب اللغة ﴿ قوله ﴾ على كل عدد معين
 من الثلاثة اى يطلق الجمع وما فى معناه ويراد جميع الاحاد سواء كان ذلك الجميع
 فى الواقع ثلاثة او اكثر الى غير النهاية مثلا اذا قال عبيدى امرار يعنى جميع عبيده
 سواء كان ثلاثة او اكثر منها ﴿ قوله ﴾ لان اقل الجمع ثلاثة وهو مذ هب اصحابنا
 وجهور الصحابة والتابعين وائمة العربية وفى ميزان الاصول وقال اصحاب
 الشافعى وهو مذ هب الاشعرية اقل الجمع الصحيح اثنان وثمرة الخلاف تظهر
 فيما ندران يتمصق على فقرا يخرج بالصرف الى اثنين على الثانى دون
 الاول وفى انتهاء المخصوص فاذا خص الى اثنين يخرج عن الحقيقة على الاول دون
 الثانى ﴿ قوله ﴾ فلن كل له اخوة اى اثنان فمافوقهما روى ان عثمان رضى
 الله عنه دالام من الثلث الى السدس بالاخوين فقال ابن عباس رضى الله عنهما
 قال الله تعالى فان كل له اخوة فلامه السدس وايس الاخوان اخوة فى لسان قومك
 فقال نعم لكن لا استجير ان اخالهم فيما روى لا يستطيع ان انقض امر اكل
 قبلى وتوارثه الناس فاحتجاج ابن عباس وتصديق عثمان رضى الله عنهم اياه
 وعدوله الى الاجماع ادل دليل على ان صيغة الجمع لا تطلق على الاثنين بطريق
 الحقيقة ﴿ قوله ﴾ الاثنان فمافوقهما جماعة اخرجه ابن ماجه وابن عدى عن
 ابى امامة واحمد والطبر الى عن ابن عمر وابن سعد والبخارى عن الحكم بن عمير
 ﴿ قوله ﴾ فان اقل الجمع فيهما اثنان اى من حيث ان حكم الجمع يجرى عليهما فى
 الوصية والارث استحقاقا وحجبا لدليل اوجب ذلك وجهة قامت عليه لامن
 حيث ان الصيغة موضوعة الاثنين فصاعدا فان من اوصى لاولاد فلان يباخذ
 الاثنان منهم ما باخذ الثلاث فصاعدا والبعثنان تستحقان الثلثين كالبنات الثلاث
 وكذا الاختان والاثنان من اولاد الام حكمهما حكم الاكثر قال الله تعالى يوم يصيكم الله

في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وهذه العبارة مسوقة لافادة حفظ الذكر بلن حظ
 الذكر الواحد مثل حظ الانثيين من البنات وتعم ما كان الذكر مع الانثى الواحدة
 فيكون له الثلثان ومع الانثيين منها فيكون لها النصف ومع الاكثر منها فيراعى حاله
 في الضعف وما انفرد الذكر فيكون له كل ما ترك لانه اوجب النصف للانثى
 الواحدة في صورة الانفراذ وذلك عبارة وتدل على ان البنيتين لو انفردتا
 فلهما الثلثان بالاشارة لان ادنى مراتب الاختلاط ابن وبنت فللابن حينئذ
 الثلثان وهو حظ البنيتين في الجملة وليس الا في حالة انفراذهما ما مر ثم لما كان هناك
 مظنة توهم زيادة نصيب البنات بزيادة عددهن عقب ذلك بقوله فلن كن
 نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك بيان الحالتيهن وازالة هذا الوهم لان البنت
 الواحدة لها استحققت الثلث مع اخيها فبالحرى ان تستحقه مع اخوتها مثلها
 ولان البنيتين امس رحما واشد اتصا لامن الاختين ولهما الثلثان مما ترك
 فالبناتن اولى لذلك وذلك بطريق دلالة النص لا يقال ان استفادة حظ البنيتين
 بطريق الاشارة مما يوجب الدور فلن معرفة حظ الذكر تتوقف على معرفة
 حظ الانثيين فلوان عكس الامر لزم الدور لانا نقول لما كان له مع اثنتين
 مثل حظهما كان له مع الواحدة مثلى حظها ضرورة ان حظ الاثنين ضعف حظ الواحد
 لعدم التفوة فاذا كان لها سهم واحد سهران وهو معنى الثلثين فقد استفيد معرفة
 كون حظ البنيتين الثلثين على التعيين من معرفة ان للذكر مثل حظ الانثيين
 على الاطلاق من غير دور واما الوصية فلانها اخت الميراث من حيث انه يثبت
 بها لك بطريق الانتقال من البيت ويثبت من غير قبول في الجملة وفي بعض
 الصور وهو في مامات الموصى قبل الموصى له ومات هو قبل قبوله ايها فيدخل
 الموصى به في ملكورثته استحسانا غير انه اثبات ملك جديد فلا يرد
 الموصى له بالعيب ولا يرد عليه بالعيب ولا يثبت بدون قبوله لانه لا يملك
 احد اثبات الملك لغيره الا بقبوله وهذا عند الاثمة الثلاثة
 وعند فررحه الله من حيث ان كلا منهما يثبت الملك
 بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة البيت قوله والحديث معمول على

تقدير ثبوته والافقد ذكر الجصاص وغيره انه غير ثابت من جهة النقل على انه لا يدل على ان صيغ المجموع ونظايره موضوعة على الاثنين فصلا وليس الكلام الا فيها **قوله** غير مختص بالجمع اه اشارة الى انه موضوع للمعنى المشترك بينهما وبين المثنى وهو التكلم مع الغير قبل او كثر وليس اطلاقه عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي ولا على الحقيقة والمجاز **قوله** فيصح متفرع على ان اقل الجمع ثلاثة اذ التخصيص الى مادونها ابطال لدلالة لفظ الجمع على معناه فيكون نسخها قيل عليه ان الجمع المحلى باللام حقيقة في الاستغراق والعموم ومجاز في البعض سواء كان ثلاثة او اكثر فالنسخ انما يلزم من التخصيص سواء كان الى ثلاث او لا واجيب بان التخصيص انما يرفع العموم العارض باللام والثلاثة وما فوقهما مدلول نفس الصيغة ولا يختل الا بالتخصيص لمادونها **قوله** والبراد بالتخصيص اه بيان تقرير لدفع توهم حمل على المعنى الاعم كما هو عند الشافعي ولو مجازا لانه لا يكون عندنا الا يستقل بخلاف قصر الحكم على بعض افراد العلم بغير المستقل كالاستثناء فانه جائز وان كان واحدا لان الدلالة فيه بلقية على ما كانت عليه وانما اخرج عن الحكم **قوله** كالجميع النفي يراد به الواحد قيل عليه حمل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق وحينئذ لا عموم واجيب بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وهو معناه ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا تزوج امرأة وهو استغراق في النفي **قوله** الى الواحد او رد عليه بل من قال لقيت كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لا بغير فاعقلا واجيب بان اللغوية على تقدير مراعات شرائط المجاز وتوفر لوازمه في محل النع **قوله** للعهد الخارجى مثلا الاول قوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعمى فرعون الرسول ومثل الثاني نحو قوله تعالى وليس الذكر كل انثى فان المعهود ليس الذكر الوجود في الخارج **قوله** ثم تعريف الطبيعة اه فل قيل مفاد ثم هو التناول في الاصله والرجحان وهو يقتضى وجود مرجوح من تعريف الطبيعة قلت هو لام العهد الذهنى الذى يفترق الى

اعتبار الافراد مع قرينة البعضية ويكون المحلى باللام حصّة غير معينة من الطبيعة ولا عهد فيعملوا تعريف ولم يذكروا المصنف لانه ليس في صدق استيفاء اقسام المحلى باللام هذا وذهب جماعة من اصحابنا منهم ابو زيد الدبوسي وفخر الاسلام الى انه ان امكن حمل الجمع المحلى باللام على كل من الجنس والاستغراق يجب حمل على الجنس وقال ابو العلاء الفريسي في شرح السراجية ان اللام في الحمد لله للجنس عند اهل السنة خلاف للمعتزلة **قوله** **﴿** دال على الماهية **﴾** آه اشارة الى ماهو التحقيق من ان اسما الاجناس موضوعة للطبيعة والى ماهو المشهور من ان الاستغراق واخواته مدلولات اللام ولكن التحقيق ان الاسم لا يدل الاعلى مسماه واللام الاعلى معناه وهو التعريف والاشارة العقلية الى ما يعرفه المخاطب من ان معنى الاسم ماهو فيكون المعهود في لام الطبيعة نفسها من حيث هي وفي العهد الخارجى والذهنى الفرد المعين بحسب الخارج او الذهن كفاي **قوله** تعالى فعصى فرعون الرسول **قوله** سبحانه وليس الذكر كالانثى وفي الاستغراق من حيث انطباقها على جميع افرادها ودالاته على الافراد بعضها او كلابقرينة المقام او معونة القرابين بالوضع النوعى واما اللام الذى يكون لمجرد تزيين اللفظ واشباع الكلام كفاي **قوله** تعالى كمثل السحار يحمل اسفار او قول الشاعر * شعر * ولقد امر على اللثيم يسبنى * فضيت ثمة وقلت لا يغينى * فليس فيه تعريف ولا اشارة الى معهود ولذا يوصف مدخوله بالانكرا ويجرى فيه احكام النكر فلا يستحق بان يسمى بلام العهد الاعلى التساهل والتشبيه وان اشتهر بين الناس باسم لام العهد الذهنى **قوله** **﴿** والفائدة الجديدة هي التي تزيد على اصل مفاد اللفظ والام من تعين طبيعة الجنس ومعهوديته لانه غير معتد بها بالنظر الى الحكم الشرعى فهي تعين الفرد المعين او جميع الافراد فلا يرد منع المحصر بان في لام الطبيعة تعريفها وافادة معهوديتها وما قيل هذا التعليل منقوض بتعريف العهد الذهنى فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصّة غير معينة اظهر من دلالة على نفس الحقيقة فمع كونه غلطاً منشأ الغفلة عن العهد الذهنى بالمعنى الذى اعتبره المصنف وسأذكر ارباب التحقيق مبنى على كون

اسم الجنس موضوعا على الفرد المنشئ والمحققون ينكرونه ﴿ قوله ﴾ خارجا
 اودنهنا آه قيل عليه العهد الذهني يتوقف على قرينة البعضية وعدم الاستغراق
 وبدل على الفرد دون الحقيقة والبعض دون الكل وللبعض دون المعين وتعليله
 منقوض بتعريف المهية فانه لا يوجد فرد بدون المهية وقد جعلها متأخرا من
 الاستغراق واجلب السيد الشريف عن الاول بل الناس اختلفوا في العهد
 الذهني فبعضهم جعله من اقسام العهد الخارجي وقال اذا ذكر بعض افراد الجنس
 خارجا اودنهنا فحمل الفرد على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد
 ويسمى المعهود خارجيا اودنهنا فالذكر اولا شرط فيهما وذكر نظير الذهني
 قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فلذلك يفهم من قوله محررا فكل معهودا ذهنا لا
 خارجا وبعضهم جعله من اقسام الجنس حيث قال اذ معنى اللام الاشارة والتعيين
 اما بملاحظة الى حصة معينة واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يقتصر الى
 اعتبار الافراد وتسمى تعريف الحقيقة وقد يكون بحيث يقتصر اليه وحينئذ
 اما ان توجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وتسمى ذهنيا اولا وهو الاستغراق
 وان منه المصنف هو الاول دون الثاني فكلامه صريح في ذلك والمعتزض حمله
 على الثاني وقال ما قل وعن الثاني بل البعض متيقن باعتبار الحكم فانه لو كان الحكم على
 الكل كان على البعض ولو كان على البعض فظاهر وايضا كل الحكم على البعض متيقن
 والتيقن في المهية باعتبار الوجود فانه لا يوجد فرد بدون المهية واما بحسب
 الحكم فلا يجوز ان يحكم على فرد باعتبار خصوصه ولا يلزم منه الحكم على الطبيعة
 والحقيقة من حيث هي فظهر الفرق واندفع الاشكال ﴿ قوله ﴾ لان البعض
 متيقن آه عورض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط
 في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتجريم والكراهة لانا لو ترددنا
 في الايجاب والتجريم والندب او الكراهة على كل المكلفين او بعضهم يحمل
 على كلهم احتياطا وان كل البعض احوط في الاباحة ورد بانه على تقدير ثبوته
 لا يفيد الاغلبة الظن بكونه مرادوا لا يعارض تقين البعض على ان عموم فائدته
 بكثرة الافراد لا يقتضي رجحانه والا لوجب تقديم العام على الخاص فيما تعلقنا

قوله والتيقن بيان
 لمنشاء توهم المعتزض
 وسبب وقوعه في
 الغلط منه رحمه الله

على الاطلاق وما قيل ترجيح العام في صورة التعارض يوجب ابطال المعارض
 بخلافه هذا فليس يشى لان الابطال اعنى النسخ او التخصيص لا يلزم من الترجيح
 بل من التعارض فمفهوم الفائدة وكثرة تناول ان صلاح مرجح الحمل اللام على
 احد محتمليه فلا شك انه يصالح لصرف الابطال للآزم من التعارض الى احد الجانبين
 وهو الخاص ولا فرق بين الصورتين والحاصل ان لزوم الابطال النى يدعيه
 هذا القائل من التعارض لامن الترجيح ثم كثرة استعمال الشارع الاستغراق
 في صورة تحقق المعهود خلاف الواقع والكلام انها هو في هذه الصورة وكون
 الاستغراق احوط انما هو بالنسبة الى العامل واما بالنسبة الى اثبت الحكم للمكلف
 فلا فائدة اذا ترددنا في اثبت الحكم على الكل او البعض وحملنا على الكل يكون
 اثباتا للحكم بمجرد الاحتمال بالنسبة الى ما وراء المعهود وهو ما لا مساغ له قط
 قوله **الائمة** من قر يش قال بعض المحققين هذا انها وقع في المختصر الكبير لابن
 الحاجب وتبعه الشارحون وتعقبهم بعض الحفاظ بانه ليس هذا اللفظ موجودا في كتب
 الحديث عن ابي بكر رضي الله عنه وانما في الصحيحين وغيرها في قصة السقيفة قول
 ابي بكر ان العرب لن تعرف هذا الامر الا لهذا الحى من قر يش نعم اخرج احمد
 بسند رجاله ثقلت لكن فيه انقطاعا ان ابا بكر قال لسعد بن عباد لقد علمت
 يا سعد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لقر يش انتم ولات هذا الامر فلعل
 هذا مستند من عزى ذلك الى ابي بكر فذكره بالمعنى **قوله** قال مشايخنا
 آه مثل فلان يلبس البرود ويركب الخيل ويخدم العبيد والعرب مطبقون عليه
 مع القطع بانه ليس المقصد الى خصوص منها ولا استغراق بها فهو لام الجنس والمعهود
 هو لا الفرد الغير المعين متى يكون للعهد الذهنى اذا لا يتصور في غير المعين
 اليهودية والحضور الذهنى والتعين الشخصى او النوعى النى فينبه الاشارة
 باللام **قوله** هو يراد الواحد آه تفرع لها قاله المشايخ رحمهم الله كطرفه وليس
 باستشهاد لكون الجمع المحلى مستعملا في معنى الجنس حتى يرد عليه ان عدم صحة
 الاستغراق لعدم امكان صرفى كل صدقة لكل فقير لا يستلزم كون الجمع المحلى
 باللام مستعملا في معنى الجنس النى هو المطلوب لجواز ان يكون المعنى ان

جميع الصدقات لجميع الفقراء على طريق انقسام الاحاد على الاحاد والجواب عنه
بانه لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب وهو جواز صرف الزكاة الى فقير واحد
حاصل ظاهر السقوط لان المطلوب في هذا المقام على ذلك التقدير هو اثبات
تلك الكلية اعنى كون الجمع المحلى للجنس واستقامة المعنى المذكور استغراقا
كان او غيره تضر في هذا المطلوب نعم لو كان المطلوب جواز صرف الزكاة
الى فقير واحد على ما هو مذاهب ابي حنيفة رحمه الله يتم الدليل على الشافعي
رحمه الله في قوله لا يجوز ذلك لان الجواز لا يتوقف على حمل للجنس ومحل كتب
الفقه ولذلك قال السيد الشريف قدس سره كون الجمع المحلى باللام مستعملا
في معنى الجنس ليس بحاصل وهذا هو المطلوب لا ما ذكره من جواز صرف الزكاة
الى فقير واحد وذلك ظاهر وقال في حواشي الكشاف ولها استفيد منها انتساب
الاحكام الى كل مفرد كما في المفردات المستغرقة بعينها حكم بعض الاصوليين
بان الجمع المعرف بلام الجنس بطل عنه معنى الجمعية وان الجمع المعرف مجاز عن
الجنس حيث لا يصح الاستغراق ولانتساب الاحكام الى كل واحد **قوله** **﴿**
ولولم يحمل لبطل اللام اصلا **آه** اعترض عليه بانه يجوز ان يحمل على ما يصح
اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معيولا
والجمعية باقية من كل وجه واجاب عنه السيد الشريف بانه لا فرق على
هذا التقدير بين المعرف والمنكر اعنى بين قوله لا تزوج النساء ولا تزوج
نساء فلا يكون حرف اللام معيولا اصلا واما كونه للاشارة الى حصول المعنى
في الذهن فمما لا يفيد بالنظر الى الحكم الشرعي فائدة معتد بها واذا عبد عن
الجمع الى الجنس كن معيولا بصرف اللفظ الى المعنى الاخر لا لكونه اشارة
الى حضور الجنس كها توهم فاعترض **﴿** **قوله** **﴿** وهذا معنى كلام **آه** حيث
قال ان مثل لا تزوج النساء ولا اشترى الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان
هذا جمع صار مجازا عن الجنس لانا اذا ابقيناه جميعا فلم يفرق العهد اصلا وان جعلناه
جنسا بقتى حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكل
الجنس اولى ولعل المعنى من هذا الكلام ان صيغة الجمع تدل على الكثرة التي

فوق اصل الكثرة على الاطلاق من ثلث فصاعد او اللام تدل على معهودية تلك الكثرة فلن يكن هناك عدد معين من الكثرة معلوم عند المخاطب فللام تدل عليه وتكون للعهد الخارجى والا فيكون المعهودية التى تستفاد من اللام الكثرة العامة المستغرقة ففى هذه الامثلة اذا ابقينا اللفظ جميعا فيما لم يرد الكثرة المعينة والكثرة المستغرقة يكون المراد اصل الكثرة الجمعية اعنى الثلاثة فصاعد او فيلغوه رى اللام بالكيفية واذا حملناه على الجنس وهو يشمل الواحد والكثير فيقع على الاقل ويحتمل الكل واللام يدل على تعيين ذلك على التقديرين فيكون هذا اولى واصح واقرب الى الحقيقة وارجح كين وقد علمت ان التحقيق ان اللفظ لا يدل الاعلى مسماه واللام لا يدل الاعلى معناه وهو التعريف والاشارة الى ما يعرفه المخاطب من ان المعنى من اللفظ ماهو وبهذا يضحل مناقيل انه يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة مع بقاء معناه من كل وجه ولا نسلم انتفاء العهد الذهني في شىء من الصور وتقديره تقدير باطل وان الجمع في المعهود والمستغرق حقيقة وفي الجنس مجاز وذلك لانك قد عرفت ان اللفظ فيما صدق عليه حقيقة سواء كان بعضا او كلا ولذلك صرح جماعة من حذاق العلماء ومهرة الفقهاء بترجيح تعريف الجنس على الاستغراق وفي العهد الذهني لا يدل على المعهودية اصلا ولئن دل فلا يدل الاعلى البعض الذي يدل عليه اصل الصيغة وليس بالفائدة الجديدة المعتبر بها بالنظر الى الحكم الشرعى كما ذكره المصنف رحمه الله وبينه السيد الشريف قدس سره هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول والحق الذي لا يسوغ عنه العدول ﴿ قوله ﴾ والاكثر على انه غير عام وهم العراقيون من اصحابنا الحنفية بناء على شرط الاستغراق في العلم ومن لم يشترطه فيه كحنفية ماوراء النهر فهو عام عندهم قال بعض الافاضل واخر اجها عنه على هذا الرأى ليس على ما ينبغي ﴿ قوله ﴾ الا الله آه اجيب عنه بمنع كونه استثناء بل المعنى لو كان فيها الهة غير الله وصف بالاعتذار الاستثناء لعدم شمول ما قبلها لما بعدها ودلالته على ملازمة الفساد لكونها فيها دونها والمراد ملازمة لكونها مطلقا او معه حملها على غير كما استثنى بالايملا عليها ﴿ قوله ﴾ لسلب العموم اى رفع الايجاب الكلى ونفى الشمول لان نقيض الايجاب الكلى رفعه سلبه سلبا بسيطا من

غير دلالة على كون السلب كليا اوجزا فليكون فيه دليل على نفى الرؤية
على مذهب اليه المعتزلة وغيرهم من المبتدعة والحق ان ظاهر الآية وسياق
الكلام انه لعموم السلب وشمول النفي لكل واحد فيكون سلبا كليا فان ليس كل
انما يكون سلبا جزئيا اذا اريد منه سلب المحمول عن الموضوع واما اذا كان
المراد منه سلب القضية بمعنى انها ليست بمحققّة في نفس الامر يكون سلبا كليا
وهو الظاهر فيها نحن فيه لان الجزئى لا يفيده فائدة على ان هذا ينبغي ان يكون
مجازا عن الجنس فهو لعموم السلب كقوله تعالى فان الله لا يحب الكافرين فيفيد
سلب الحكم عن كل فرد ولكنه لا يدل على نفى الرؤية بل على نفى الادراك
المستلزم للاحاطة كما في قوله تعالى ان الله مدركون وهو اخص منها ولئن دل
فهو ما لا يبادل عليه الايات البينات والحجج الجليات ومذهب السلف واهل السلامة
في النصوص التي لا تتعلق بها حكم ناجز عدم الخوض في معناها والسكوت عن
طلب الميراد منها بل الواجب هو الاقرار بها والتصديق بموجبها على مراد
الله ورسوله وتفويض علمها الى من انزلها ومن انزلت اليه فكل من اثبات
الرؤية ونفى ادراك الابصار ثابت في مقتضاه وحق بالمعنى الذي عنه
قوله ﴿ والكلمة التوحيد فان صحة الاستثناء تدل على عموم الصدر وقيل
يعنى انه لو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق
تعالى توحيدا والاجماع على انه توحيد وللإشارة الى هذا التقرير لم يقل لقولنا
لا اله الا الله ولصحة الاستثناء وفيه نظر لانه انما يصح هذا الحكم لو كان الاستثناء
اثباتا من النفي وليس كذلك كما تقرر عند الحنفية ﴿ قوله ﴿ والنيكرة في
موضع الشرط قيل عليه عموم النيكرة في موضع الشرط ليس الالعمومها في موضع
النفي وذلك لان الشرط في مثل ان فعلت فعبدته هو لليمين على تحقيق نقيض
مضمون الشرط فلن كل مثبتا فهو يمين للمنع وان كان منقيا فهو للحمل ولا شك
ان النيكرة في الشرط المثبت خاص بيمين الابحاط الجزئى فنيقته بالسلب الكلى
والعموم وفي الشرط المنفى بالعكس ورد بان المحصر ممنوع لجواز ان يكون
الميراد في مثل قوله ان قتلت كافرا فعبدى هو الحمل عليه لا كفره وتقرير العبد

شكره **قوله** النكرة الموصوفة بصفة عامة آقيل عليه ليس كل وصف يصاح
 قرينة للعموم للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالها والله لا جالس رجلا
 عالها ولا كل من اليوم رجلا كوفيلوا لا تزوجن امرأة كوفية بل يصدق الخبر ويحصل
 البر بواحد والقرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تبرة خير
 من جرادة واكرم رجلا لامرأة الى الجنس دون الفرد فلما حصل ان عموم النكرة
 في غير موضع النفي انها هو بحسب اقتضاء المقام نعم انه يكثر في الموصوفى بوصف عام
 اجيب عن الاول بان الاصل مطرد الا انه يتخلل عنه الحكم لما منع هو انه ليس
 في وسعه ملاقات الجميع ومجالستهم ومكالمتهم والتزوج بهن ولو عادة فكان
 من قبيل المقصور على البعض بالعادة وبان العموم ليس بالنظر الى الفعل
 بل بالنظر الى صدق الخبر وحصول البر فانه يحصل اذلقى واحدا منهم
 او جالسها او كلمها او تزوج واحدة وكذا في مثل لا اكلم الا رجلا كوفيا بالنظر الى اباحة
 التكلم لا الى لزومه وعن الثالث بل الكلام في الالفاظ التى تقييد العموم باسم الجنس
 لان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فاذا وصفت بصفة عامة افادت نفي ارادة
 الواحدة فينتلحق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف واذا عريت عن الوصف بقيت
 على ما كانت عليه من الدلالة على الواحدة الشخصية والجنس **قوله**
 بصفة عامة لا تختص بفرد واحد من افراد الموصوفى احتراز عن نحو لا يجالس
 الا رجلا لا يدخل داره فذلك قبل كل احد وليس المراد من عموم الصفة المعنى المعتبر
 في الفاظ العلم فلا يرد ان صفة النكرة لا تكون الا نكرة مثلها فاذا جاز عمومها حال كونها
 صفة فمابال نكرة الموصوفة لا نعم وحدها **قوله** عندنا آه لقوله تعالى
 ولعبد مؤمن آه اشارة الى رد من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير
 الخبر او بكلمة آى او بالنكرة المستثناة من النفي للقطع بان هذا الحكم عام في كل
 عبد مؤمن وكل قول معروف **قوله** فيعم بعموم العلة آه فلا يحنث بهجاسة
 علمين واكثر بخلاف قوله لا يجالس الا رجلا حيث يحنث بهجاسة رجلين لان
 النكرة اذا كانت موصوفة فلا استثناء بصفة النوع فيتناول ذلك النوع لصيرورته
 مستثنى واذا كانت غير موصوفة فلا استثناء باسم الشخص فيخص به فلن قيل

يجوز في الأولى ان يراد لا اجالس الارجلا موصوفا بصفة العلم وفي الثانية لا اجالس
الرجال فهذا الفرق تحكم قلنا الحكم في النكرة الموصوفة متعلق بالصفة دون
الذات لسقوط اعتبار ما بدون الصفة فكانت الصفة هي المعتبرة والمقصود بالذكر
فاعتبر تعيينها دون توحيد الذات الا اذا نص على اعتبار التوحيد واما اذا كانت
غير موصوفة والمستثنى منه غير مذكور فيقدر من جنس المستثنى ما يصح
منه الاستثناء لانه امر ضروري مقدر بقدر الضرورة فلو كان المستثنى عاما
يلزم استثناء الكل من الكل بلفظه وهو فاسد لان المستثنى منه عام لوقوعه في سياق
النفي **قوله** كان الرجل عاما ايضا قال ابو المعين رحمه الله هذا فيما اذا
كان المذكور غير متعين عند المتكلم والسماع الابهة الصفة ولا منصوص
على اعتبار التوحيد واما اذا كان متعينا عند المتكلم لعهد وقع له به من مشاهدة
سابقه على التكلم غير انه غير متعين عند السماع لعدم المشاهدة او منصوص
على الوحدة فالنكرة لا تنعم بعموم الصفة كما اذا قلنا آيت في موضع كذا رجلا
كوفيا او رجلا واحدا لان الرجل المذكور تعيين ذاته عنده بالعهد السابق
فلم يكن مبرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصير الاسم المنكر
تابعاً له في العموم **قوله** والنكرة في غير هذه المواضع آه قيل عليه هذا
يشمل النكرة المصدرية بكل والمستغرة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس
وقولهم ثمرة خير من جرادة مع انها عامة واجيب عنه بان النكرة المصدرية بكل
بمنزلة المستثنى من هذا الحكم لمجيء حكمها فيما بعد وعموم نفس وثمره مجزلا
حقيقة على ارادة الكل من الجزء مع ان المراد من قوله خاص ان الخصوص حق
وامله وهو لا ينافي عروض العموم باقتضاء القلم وقيل ثم النزاع في عموم
النكرة في الانشاء والخبر لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم
لكل فرد حتى يجب في مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة بل المراد ذبح اى بقرة فلن
سمى هذا عام فاعمال والا فلا والخفية جعلوا مثل من دخل هذا الحصن او لا فله كذا
عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرفا كل نكرة كذلك والفلاجه للعموم
وهذا طعن على الخفية شكر الله مساعيهم بانهم مناقضون لانفسهم حيث جعلوا

مثل من دخل آهاما ولم يجعلوا النكرة في موضع الاثبات كذلك مع انها لا فرق
بينها واجلب عنه السيد الشريفي قدس سره بان العبارة فيمن دخل مستقرة لكل فرد
ولو على سبيل البديل بخلافه هنا فانها متعرضة لواحد يمكن تحققة في ضمن اى معين
ولا عموم فيه اصلا واجلب العلامة الفخري رحمه الله بان عكسا بعارض القيد لا ينافي عك
عاما باصله كما انى من دخل الحصن اليوم وحك قبل كل احد **قوله** لكنها تكون مطلقة
اى تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد فلان المطلق عند مشايخنا
الحنفين رحمهم الله هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات
والهية في نفسها لا واحدة ولا كثيرة وذلك لان اسم الجنس عندهم موضوع لنفس
الطبيعة دون الافراد والفرق بينه وبين علم الجنس ان علم الجنس موضوع لها
باعتبار الحضور النهنى والتعين النوعى بخلاف اسم الجنس فهو دال عليها من غير
تعرض لقيد ما وقيل عليه لانسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان
معنى ان تذبحوا بقرة وتحرير رقبة ذبح فرد من البقرة واعتاق واحدة
من الرقبة ولهذا فسر المحققون بالشايخ في جنسه بمعنى انه لخصصة محتملة لخصص
كثيرة ما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين قلت اللفظ لا يدل الاعلى
معناه هو نفس الحقيقة على التحقيق وعند اهل وحيث ما يفهم منه الفرد في مظانه
انما هو من دلالة التنوين بدليل اطلاقه بدونها على الواحد والكثير واما الذين
فسروا المطلق بقولهم انه الشايخ في جنسه ليسوا منهم فى شىء بل هم القائلون
بوضع اسم الجنس للفرد المنتشر وهو بعيد من التحقيق وانى لهم التناوش من
مكن سحيق وانما المحققون هم الذين فسروا المطلق بقولهم هو المتعرض
للذات دون الصفات وذهبوا الى ان اسم الجنس موضوع للطبيعة دون
الفرد المنتشر **قوله** فاذا اعيدت نكرة كانت آه اى الاصل فى الاعادة
عند الاطلاق وخلق المقام عن القرابين والدليل هو هذا التفصيل يعنى ان العبرة
للثاني فان كل معرفة فهو الاول سواء كان معرفة او نكرة والا فغيره كذلك والافكين
يمكن القول باحراه منه القاعدة فى مثل قوله تعالى امنوا بالله ورسوله الكتاب
النبي نزل على رسوله والكتاب النبي انزل من قبل فانه اعيد المعرفة معرفة

مع المغيرة بينهما وما في التلويح كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب غلط فانه ليس في القرآن آية على هذا التركيب بل نظم الآية الكريمة قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لآيتك وكذلك غلط في ذكر آية سورة الانعام حيث اقحم فيها لفظ اليك بين قوله انزلناه وقوله مبارك وقال كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله آه وفي مثل قوله تعالى وهو الذي في السماء وفي الارض اه فانه اعيد النكرة نكرة مع عدم المغيرة بينهما وفي مثل قوله تعالى وهذا الكتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا العلمكم ترهبون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا فانه اعيد النكرة معرفة مع المغيرة بينهما وفي مثل قوله تعالى انما الحكم اه واحد فانه اعيد المعرفة نكرة مع عدم المغيرة بينهما وذلك لان المقصود من وضع القواعد هو التمكن من الاستدلال على مطلوب نظري ومعلوم خفي بجعلها كبرى على صغرى سهلة الحصول واذا كان المطلوب معلوما في نفسه محفوفا بقراين لفظية او عقلية فالقاعدة مستغنى عنها وذهب صاحب الكشف الى ان العبرة للمعرفة منهما فان اعيدت النكرة نكرة فالثانية مغيرة للاولى والافعينها لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا سواء قدم او اخر ومثل بشعر الفند الزمان * شعر * صفحنا عن بني ذهل * وقلنا القوم اخوان * عسى الايام ان يرجعن * قوما كالذي كانوا * وهذا البيت اورده ابو تهمام الطائي في كتاب الحماسة وتماه شعر * فلما صرح الشر * فامسى وهو عريان * ولم يبق سوى العد وان * دنالهم كما دانوا * مشينا مشية الليث * غد او الليث غضبان * بضرب فيه توهين * وتخضع واقران * وطعن من فم الزق * غدا والزق ملاعن * وبعض الحلم عند الجهل للذلة اذ علم * وفي الشر نجاة حين لا ينجيك احسن * واعترض عليه بان الاستغراق غير لازم من التعريف بل الاصل العهد وان اعادته المعرفة نكرة مع المغيرة بينهما كثير كما في قوله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والمجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واجيب بـ

وضمن هذا الفاضل العلامة ابو الحسن على ابن امر الله الحنا ئى من اعيان علماء الدولة العثمانية رحمه الله في قوله شعر لنا بالشام اخوان * بظهور العيب غوان * وابدوا في الجفاشانا * به وجه الصفا شانوا * وظنوا انهم وهلوا * وما غدروا وما خانوا * فلما ان راينا النهل * داب الناس مذ كانوا * صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان * منه رحمه الله تعالى

كلامه عند تعذر العهد وانتفاء القرينة وفي الايات صوارى عنه وقرابن للمراد
ولهذا تمسك بالبيت حون الايتوان مدلول الكل الافرادى ليس هو مجموع
الافراد ابتداء بل واحد بعد واحد مع قطع النظر عن انضمام الغير الى ان يستغرق جميع
الافراد فيكون مدلول النكرة عين المراد داخل فيه انتفاء قوله لان الاصل
فى اللام العهد ما لان الكلام فى المعرى باللام حون المعرى بالاضافة وقد
نص على ذلك بعضهم ولان الاضافة فرعه ومشاركة فى هذا الحكم فيبانه بيانها
قوله اى اذا اعيدت المعرفة نكرة آه دفع لها عسى ان يتوهم من المتن
ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت مغيرة للاول واذا اعيدت
نكرة كانت عينه قوله الاية فو قش فيه بانه ليس فى موقعه لانها لما
تذكر فيه اذا كان المفكور بعض آية وتعلق المقصود بها بعك وهناقذتم الجملة
ويجكن ان يقال ان المصنف رحمه الله اراد به الجملة الاولى واسقط الفا لعدم تعلقها
بالمقصود وافادة ايرادها تشويش الذهن بلالة ملت الى ما قبلها ولا نسلم تمام المقصود
بدون الجملة الثانية قوله والاصح ان هذا تاكيد آه اشارة الى ملوجه به شراح
كلام فخر الاسلام رحمه الله قوله وفيه نظر بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى
لتقريبها فى النفس وتمكينها فى القلب لانها تكرير مريح فلا تدل على تعدد
اليسر كما لا يدل قولك ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على تعدد الكتاب
وما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه خرج ذات يوم فرحاً مستبشراً وهو
يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين ان صح فلانسلم تعلقه بالايتو كذا ما روى
عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس رضى الله عنهم قوله غير مذكور
آه لعل مراده انه غير مذكور فى اصل هذا الكتاب يعنى اصول فخر الاسلام رحمه الله
او غير مذكور فى كلام المشايخ رحمه الله وقوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقوله
سبحانه ورفع بعضكم فوق بعض درجات وامثال ذلك يصاح نظير الاله او مراده
انه غير مذكور مراد به غير الاولى مع المحلوعن القرائن فلا يكون شىء من الامثلة
المذكورة نظير الاله ولذلك مثل صاحب الكشف يهلو رضى الشعر حون الايات
قوله وهى نكرة تعم بالصفة آه كسائر التكررات والمراد الوصف المعنوى

لاختصاص النعت النحوى لان ما بعدها قد يكون خبرا و صلة و شرطاً نحو اياكم
 احسن عملاً و اياكم يا بني بعشرها و اياماً تدعو اقله الاسماء الحسنی قيل و الاظهر ان
 عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبداً من عبيدى دخل الدار
 و اعتق اى عبيدى دخل الدار و صحة توجيه الجواب مثل عمر و اوزيد و عود
 ضمير المفرد فى مثل اى الرجال اناك لا تدل على الخصوص و رد بنى ان هذا
 الفرق لاجل عموم كلمة اى لم لا يجوز ان يكون من اشتغال قوله عبداً على التثنية
 الدال على الفردية دون اى و لا نسلم عمومها من غير وصف و لكن الاستدلال
 على هذا المدعى ليس بصحة الجواب بالمفرد و عود ضميره اليه بل بعدم الصحة
 الابنه كما صرح به صاحب الكشف رحمه الله على انه فى مانحن فيه كثير بل مطرد
 وفى غيره قليل **قوله** لا يعتق الا واحد وهو الاول ان وقع الضرب على
 الترتيب لعدم المزاحمة و الا فحين اختاره المولى منهم **قوله** قطع الوصف عنه
 آه لان الضرب انما يضيف الى المخاطب دون النكرة التى عبر عنها باى **قوله**
 وهذا الفرق مشكل من جهة النحوة اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب
 قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لا متناع فيلم الوصف الواحد بشخصين
 بخلاف قوله والله لا اقر بك الا يوم اقر بك حيث يعم بعموم الوصف مع الاسناد
 الى ضمير المتكلم حيث لا يكون ايلاء فله ان يجمعها متى شأ لان الفعل متصل
 بالزمان حقيقة فيجوز صيرورة اليوم عاماً و بان المفعول به فضلة يثبت ضرورة
 فيستقدر بقدرها فلا يظهر اثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه فان صرح به و قصد
 وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل و الزمان من التلازم و اعترض عليه بان الضرب
 صفة اضافية لها تعلق بالفاعل و المفعول وهو وصف لكل منهما و لا متناع فى قيام
 الاضافيات بالمضافين و بان اثر المفعول ههنا انها هو فى ربط الصفة بالموصوفى
 لا فى التعميم و كونه ضرورياً لا ينافى الربط كالفعل و الجواب ان الفعل متى
 اسند الى الفاعل كان المصدر هو المصدر المعلوم وهو صفة الفاعل و المصحح
 لتوصيفه به و الذى يكون صفة للمفعول هو المصدر المجهول وهو ماء خذ فعل
 وهما متغايران بالذات و من مقولتين متباينتين فلها اسند الفعل الى المخاطب

الفاعل ههنا كان هو المصدر المعلوم فقد قطع الربط عن الغائب المضروب
 بمعنى انتفاء مصداق الحمل ومطابق الحكم ومصحيح الوصف عنه بخلاف الظرف
 المفعول فيه وهو متحقق فيهما على كل حال وقد نص هذا المعترض في شرح
 المقاصد وغيره على ان امتناع قيام الاضافات المختصة بمحليين من البداهات التي
 يكفى فيها التنبيه وهو كذلك بالضرورة وكون اتصال الفعل المتعدي بالمفعول
 به اشد لاحتياجه في التعقل والوجود جميعا دون المفعول فيه فلن احتياجه اليه
 في الوجود فقط فبع انه ما لا دخل له فيما نحن بصدده معارض بان الزمان يدل
 عليه الفعل وضعه وانه لازم لكل فعل متعدي او غيره وكون احتياجه اليه لانه فعل
 بخلاف المفعول به حيث لا يلزم لكل فعل ولا يدل عليه ولا يحتاج اليه لانه فعل بل
 لانه متعدي وتحقيق ذلك ان الفاعل اذا احدث فعلا صدر منه صفة حقيقية تقوم
 بالمفعول وصفتان اعتباريتان تقوم احدهما بالفاعل وهو المصدر المعلوم
 ومبنى فعله ومن مقولة ان يفعل والاخرى بالمفعول وهو المصدر المجهول ومبنى
 فعله من مقولة ان ينفعل والمقولات حقائيق مختلفة متباينة والصفة الحقيقية التي هي
 الحاصل بالمصدر هي غاية المقولتين ومنتهاهما وتكون كما وكيفاً ووضعاً وإيناً
 ففي المثال المذكور في المتن اولاً وصف بالفعل العبيد فيعبر بهم بالوصف دون المفعول
 المخاطب وفي المثال الثاني وصف به المخاطب الفاعل دون العبيد المفعولين
 اذ تقرير الفعل صفة للفاعل يقطعه عن المفعول فلا درقداً المشايخ المنفية
 رحمهم الله ما دق نظرهم في معاني الكلم وما عرفهم بغوامض الحكم قوله ﴿ ﴾
 وليس البعض اولى آه منع ذلك بان السابق اولى وارجع على تقدير ضرر بهم
 على الترتيب للوحدة من كل وجه فيتحل به اليقين ولا يعتق احد من اللاحقين
 ولا يلزم من عدم الاولوية على تقدير الاجتماع عتق كلهم لجواز ان يعتق
 واحد منهم ويكون الخيار للضارب بالتخير الحاصل من المولى على ما هو مبنى
 كلامه والى البولي على ما هو المذهب الا ترى انه يعتق الواحد المبهوم في اعتق
 واحد من عبيدى مع خيار التعيين الى المولى والجواب عنه ان المولى انما علق
 العتق فيما نحن فيه على ضرب عبيده وقد حصل واهل المصنف لا يسلم من خلية

السبق فيه ولا الاختيار من احد وقد امكن تصحيح كلامه بهذا الوجه مع بقاء
 معنى الوحدة فلى حاجة الى اعتبار السبق واختيار المعتق بخلاف العتق المبهم
 فانه لها وقع كنه له تعيين المراد ميانة لكلامه عن الفساد **قوله** ﴿ اذهنا بملك
 التخيير آه قيل عليه هذا غير مطرد في مثل اى عبيدى وطاته دابتك او غصه
 كلبك فهو حر لانه لا يتصور فيه الاختيار من الفاعل المخاطب قلت لاشك في اختيار
 المخاطب في المثال الذى اوردته المصنف رحمه الله واما في ما لا يكون التخيير
 مفوضا الى المخاطب يقع اختيار الفاعل ويثبت الواحد لا بمعنى انه يعتق واحد
 مبهم بتخيير في تعيينه الفاعل بل بمعنى ان العتق يقع على من اتفق له اختيار الفاعل
 في فعله في صورة الانفراد ويكون عتقا مبهما في صورة الاجتماع ويكون الخيار فيه
 الى المولى او المخاطب صونا للوحدة بل يجرى هذا في مثل اى عبيدى اصابه
 الحمى او اخذه الوجع وفي الصورة الثانية علق على ضرب المخاطب الذى
 هو وصف له وليس فيه معنى الوحدة فيما ضرب على الاجتماع ولا مدخل فيه
 بتفرد كل المضر وبين بوصف المضر وبية والحاصل ان في المثال الاول الضرب
 صفة العبيد فيعهم بالوصف على راي المشايخ رحمهم الله ويكون هو المعلق
 عليه ويعتق الكل مع بقاء معنى الوحدة على راي المصنف رحمه الله وفي المثال الثاني
 قطع الوصف فلا تهم على رايهم ويبطل معنى الوحدة اذا علم على رايه فلا يعتق
 الا الواحد وينحل اليقين بالاول في صورة الترتيب ولا يقع شىء في صورة
 الاجتماع ولو سلم فيكون عتقا مبهما يكون الخيار فيه الى المولى فليتل **قوله** ﴿
 وهو يقع خاصا آه بجمع الصلاة وافراد ما نظرا الى اللفظ والمعنى لتعد دابعا منها كما
 في الايتين واعترض عليه بان العموم في من دخل دار ابي سفيان آه ليس في جميع
 ما يصاح كلمة من بل في كفا مكة يوم الفتح من دخل داره ومثله ثابت فيهما العمومها
 جميع من سمع ومن نظر من المنافقين فكيف يجعل الاول عاما والثاني خاصا واجيب
 بان المراد في الاول كل من دخل منوم في هذا اليوم وفي الثاني ليس كل من يستمع
 وينظر **قوله** ﴿ يعتق الكل آه من الاعتاق وكذا في قوله يعتقهم الا واحدا
 يعنى يكون له ولاية الاعتاق اذ لا يقع العتق بنفس المشية لان في لمسئلة الاولى

تعم بعموم الصفة التي هي مشية الفاعل وهو العبيد وفي الثانية المشية صفة للشائي
فلا تكون صفة للعبيد فلا تعم وقيل أنها ترجع البيان وتأكد العموم
في الأولى على التبعض الأصل في من بقرينة إضافة المشية إلى ملهو
من الفاظ العام كقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم بقرينة واستغفر
لهم وقوله ترجى من تشاء منهم بقرينة ذلك أدنى أن تقر أعينهم لأن المناسب
عموم الاستغفار وعموم الإقرار وأما في الثانية فاخلو الكلام عن تلك القرينة
كما في من ينظر ويستمعون فبقى كلمة من على التبعض الذي هو الأصل
والشائع الكثير الاستعمال فلنوقع الاعتناء على الترتيب يعتق من عدا الأخير
في المسئلة الثانية والا فيكون الخيار إلى الأولى **قوله** ولأنه متيقن أنه
اعترض عليه بأن البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجرى لا الأعم منها
بالتفاني النجاة ولذلك احتاجوا في التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم
وقوله تعالى أن الله يغفر الذنوب جميعا وقلوا لا يبعد غفران الجميع لقوم
والبعض لقوم أو يطلب البعض لقوم نوح عليه السلام وخطاب الجميع لهذه الأمة
ولم يذهب أحد إلى أن البعضية لا تنافي الكلية وحينئذ لا نسلم أن التبعض متيقن
وأجاب عنه السيد الشريف قدس سره بأن الفاضل الرضى قد صرح بعدم
المنافاة حيث قال وإذا كان خطابا لا متواحدة فغفران بعض الذنوب لا ينافي
غفران كلها بل عدم غفران بعضها ينافي غفران كلها انتهى وبأن المراد من
قوله التبعض متيقن أن تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على تقدير
التبعض والبيان فلم يدع أن التبعض هو مفهوم لفظ من متيقن يدل على
ذلك أنه قال فرادة البعض متيقنة واردة الكل مجتمعة كيف وقد وقع في كثير من
النسخ هكذا أي البعض متيقن والحاصل أنه أخذ القدر المشترك بين التبعض
والبيان وحكم بأنه متيقن ومراده كون العمل مخصوصا بالبعض هذا ويكون
ضمير قوله ولأنه إلى البعض المفهوم من التبعض **قوله** فيبطل التبعض
أعقل عليه أنه إذا كان على تقدير المشية دفعة وأما على تقدير الترتيب فيصدق
على كل واحد أنه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد فيكون معنى

التبعض مراعى مع عموم الوقوع كفاى المسئلة الاولى والجواب انى الامور انما
علق للعقل على مشية الخطاب ولا مدخل فيه لشيى اخر والتماخر كالمقدم
فى كونه من تعلق به مشية الخطاب وليس البعض اولى من البعض فليسقط معنى
التبعض بالكلية وهو خلاف قوله في غيور العقلاء وقد يستعمل مجازا فى
غير ذلك يدل عليه ما روى انما انزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
مخصب جهنم قال ابن الزبى قد عرفت انما لا تكتبوا المسيح افرأيتهم يعذبون فقال
عليه الصلوة والصلوات بالجملة بلغة قومك امتلئت ان ما لا يعقل وفى الكشف وغيره
فى تفسير قوله تعالى والسماع وما ينهى والى والقادر الذى بنىها قوله وقد مر
وجهها لوجه القولين املوجه قول ابى حنيفة رحمه الله فلان من للتبعض فيجب
ان يكون المفروض اليها مشية البعض من الثلاث واملوجه قولهما فهو ان من
للبيان والثلاث تهام العدد للمشروع فى الطلاق قوله وهما محكمان قيل
يعنى انهما لا يقعا خلاصين بان يراى من كل رجل وجميع الرجال الواحد وليس
المراد انهما لا يقبلان التخصيص فلن قوله تعالى الله خالق كل شىء وهو على كل
شىء وكيل وقوله سبحانه وخلق كل شىء فقدره تقديرا خص منهما البارى تعالى
واما الذى وقع فى اكثر نسخ التلويح من قوله والله خلق كل شىء فليس بموجود
فى نظم التنزيل وقد عرفت ان القصر بالعقل كالقصر بغير العقل لا يورث
شبهة فى الدلالة فخر وج البارى من هذا الحكم لا ينافى الاحكام وقال البيضاوى
رحمه الله الشىء يختص بالوجود لانه مسمى رشا اطلق بمعنى شاء تارة وهى متناهية
البارى تعالى كفاى قوله تعالى قل اى شىء اكبر شهادة قل الله ومعنى شىء اخرى اى شىء
وجوده وما شاء الله فهو موجود فى الجملة وعليه قوله تعالى ان الله على كل شىء قدير
قوله بخلاف سائر ادوات العموم كالمجلى باللام ومن فاته سبق انها يقعا
خلاصين قوله فان دخل الكل على النكرة اى اذا اضيفت اليها توجب احاطة
الافراد اذا اضيفت الى المعرفة توجب احاطة الاجزاء لعدم الافراد فيصح كل رمان
ما كولو كل رجل يشبعه هذا الرغيف وكل الرجال يحمل هذا الحجر لا كل الرمان
ما كولو كل الرجال يشبعه هذا الرغيف وكل الرجل يحمل هذا الحجر ومثل قول

الشاعر * شهر * قد اصبحت ام الحبار تدعى * على ذنبا كله لم امنع * ما لول فلعله مبني
 على تقدير جزء منكر * قوله * معا احتراز عن دخولهم على التعاقب فيختص
 الاول بالنفل فيه لان الاول هو الفرء السابق على غيره من جنسه فلا يصدق على
 غيره * قوله * المتخلف الذي يقدر دخوله عند فتح الحصن الامر من معنى الاول
 * قوله * بخلاف من دخل بدون لفظ كل فدخل عشرة معا فليل اي لم يكن لهم لا الواحد
 منهم شي * لانه ليس عموم من على سبيل الاجتماع كعموم جميع ولا على سبيل
 الانفراد كعموم كل بل عموم الجنس بل عمومها نهاي ثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في
 موضع النفي فلا مشاركة تصح الاستعارة وردبانه لم يجوز كون العموم جامعا
 وصح استعارة الجميع للكلمة مع مخالفتها في قيد الاجتماع والانفراد مع ان عموم من
 وضعي لا استعمال كالنكرة في سياق النفي وقيل معناه ان العشرة تستحق نفلا
 واحدا لان من شرطية فلا تدل على العموم ويثبت الاقل ميانة لكلام العقل عن
 الالغاء * قوله * عام على سبيل البديل قيل هذا مخالف لما ذكره شمس الائمة
 وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل المخصوص نحو كلمة من كما اذا قل كل من دخل هذا
 الحصن اولافله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل الاول خاصة لاحتمال
 المخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه
 دون من دخل بعده وردبان التحقيق انها عامان وضعا وقد يتعان خاصين
 بعارض قيدو كلاما مبني عليه وجعل خاصا بعرض القيد لا ينافي كونه عاما باصلا
 * قوله * فيتعدد الاول ويكون المراد منه السابق الغير المسبوق لا الفرء منه
 فلا ير دانه يقتضى استحقاق كل واحد غير الاخير في صورة التعاقب وهو
 خلاى تصر يحتمل * قوله * الاول عبارة عن الفرد السابق اعميل عليه ان اول
 ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين ولذلك مع دخول التنوين
 عليه قال في الصحاح اذا جعلت صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما واول والمعنى اول من
 هذا العام واما اذا لم تجعل صفة صرفته تقول لقيته عاما ولاى قبل هذا العام
 فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الدا خلا ولا مثلا اسم لذلك
 * قوله * فالقرينة من ما ذكره المصنف رحمه الله من ان تخلف غير لا يوجب

حر من الاول عن استحقاق النفل لاما في التلويح من ان هذا التشجيع الى اظهار
 الجلالة فلها استحقاق الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلالة في ذلك اقوى
 لان الاولوية في حيز النفع اذ المقصود التحريض والحث والتشجيع لفتح الحصن
 لا مطلقا لفتح ربما لا يتيسر بدخول واحد فيكون دخول الجماعة هو المقصود
 ﴿ قوله ﴾ وهذا بحث في غاية التدقيق آه قيل عليه لو حملوا الجميع على
 حقيقة فوجعوا استحقاق المفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى ورد بل
 المقصود من التنفيل التشجيع لفتح الحصن وهو ربما لا يتيسر بدخول الواحد فيكون
 دخول الجماعة اذ خل في المقصود من دخول الواحد والثابت بدلالة النص
 يجب ان يكون مثله اواقوى ﴿ قوله ﴾ حكاية الفعل آه يريد
 نقل مسألة ذكرت في بعض كتب الأصول من ان الفعل المثبت لا عموم له على ما حققه
 السيد الشريف قدس سره وهو كما ترى معنونة بحكاية الفعل وهو غير المسئلة التي
 تعنون بحكاية الحال مثال الاولى صلى في الكعبة وقنت في الصبح ومثال الثانية
 قضى بالشفعة للجار ونهى عن بيع الفرار يدل على ذلك تمثيل المصنف
 وتعليل وعدم ذكره الخلاف فيه ومنعه كون مثل قضى بالشفعة منها في التلويح
 تحرير محل النزاع انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعاله صلى الله عليه وسلم بلفظ
 ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الفرار وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما
 لا آه ليس بشي طكوته بطلاني المقصود وخطا بين المطبعين ﴿ قوله ﴾ نحو صلى
 قيل عليه انها يكون من محل النزاع على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات
 والازمن والجواب عنه ان المسئلة مما اتفق عليه المحنفية والشافعية وليست من محل
 النزاع وجعله منه مبنى على ما توهم من كون هذه المسئلة عين مسئلة حكاية الحال بلفظ
 ظاهره العموم ﴿ قوله ﴾ بالقياس اي بالدليل من دلالة نص او قياس فقه
 او نحو ذلك ﴿ قوله ﴾ قال الشافعي رحمه الله نسبة هذا القول اليه غير صحيحة
 وان وقعت في الهدايق والكافي وغيرهما لان مذهبه كنهه في جوار النفل والفرض
 جميعا على ما صرح به المصنف في شرح الوقاية وشرح الهداية وغيرهم
 وهو الموجود في كتب الشافعية وانما يجوز الشافعي الصلوة في الكعبة الى الباب

مطلب حكاية الفعل

اذا كان مقتوما والعقبة غير مرتفعة ولا سترة هنا فقد مر مرة الرجل **قوله** **﴿**
 فليس من هذا القبيل قيل عليه مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي صلى
 الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة لاجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا قال السيد
 الشريف حاصل كلام المصنف رحمه الله ان الراوى في الاول اثنى صلى نفل فعل
 من افعاله عليه الصلوة والسلام وليس له عموم اضلا في الثاني ذكر حلا متضمنها
 للقول فالظاهر انه نقل بعينه فيكون عاما ولو سلم انه بيان لحال في قضية معينة
 فالظاهر انه فهم العموم من كلامه ولو بقرينة ولذا لك اسند القضاء على العموم
 اليه فيكون حجة وعين لا يتوجه عليه شيء من ما تخيله قلت ومن تحيلان
 الاحتجاج انما هو بالحكي لا بالحكاية والعموم في الحكاية لا بالحكي ضرورة ان الواقع
 لا يكون الا بشفعة معينة وذلك لان بيانه يفيد ان العموم في الحكي ومنها ان عموم
 لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية المصالح بل لفظ علم
 وانت قد علمت من كلام السيد قدس سره ان العموم في الحكي والحكاية مستنفدة
 اليه فكيف لا يكون حجة ام كيف يصح التزاح ومنها ان جعل قوله قضى بالشفعة
 بمنزلة قوله قضى بالكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة
 ان الفعل انما وقع في بعض الجيران وقد عرفت من تحقيق السيد الشريف ان
 هذا ليس حكاية فعل بل حكاية حال متضمن للقول بعينه ولو سلم فالظاهر انه فهم
 العموم من كلامه ولو بقرينة بدليل استناد القضاء اليه على العموم **﴿** **قوله** **﴿**
 وهو علم قيل وليس النزاع الا فيه ورد بان النزاع لا يتصور فيما حكى بلفظ
 عام لانه اذا قال صلى جميع الصلوات في الجمعة او قضى بالشفعة للجار يكون
 نقل الحديث بالعمى ولا نزاع في عمومه لانه وانما الحاشي فيما حكى الصالح
 حالا بلفظ عامه العموم فالحكاية على عمومها والشافعية على نفيه ولم يل الحاشي
 مبنى على ان الاول الصالح حجة **﴿** **قوله** **﴿** لانه نقل الحديث بالعمى قيل
 عليه هذا خلا في الغرض لان الشافعية في حكاية الفعل ورد بان جعله بمنزلة
 ذلك القول ليس بمرجع حكمه عليه الصلوة والسلام بصيغة العموم ونقل الراوى
 ايلا كذلك بل يفهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضى ببعض

من الراوى مرارا كثيرة بالشفعة لكونه جاراً من غير ان يعبر بصيغة العموم
فلما ترتب الحكم على الوصف الدال على العلية اخذ منه العموم ونقله به او يقضى
لجار بخصوصه ولكن سيع منه عليه الصلوة والسلام حكمى على الواحد حكمى
على الجماعة ونحو ذلك هذا قلت قوله حكمى على الواحد اشتبه بين الفقهاء
والاصوليين من قول النبي صلى الله عليه وسلم الا انه لا يعرفه الحفاظ قال ابن
كثير لم ار له سنداً قط ولم يعرفه المزى والذهبي وغيرهما وقبحاً ما يردى
معناه فيما اخرجه مالك والنسائى وابن حبان وصححه الترمذى عن امية بنت
رقية اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في نسوة نبايعه على الاسلام فقلت
يا رسول الله هلم نبايعك فقال انى لا اصافح النساء وانما قولى لمائة امرأة كقولى
لامرأة واحدة وفيما اخرجه الطبرانى والحاكم انما قولى لامرأة كقولى لمائة امرأة وفي
مسند احمد وطبقات ابن سعد باللفظين كليهما وكما ان رجم ما عزم مفيد للعموم
لغيره من حاله كحاله قوله ﴿ ﴾ مسئلة هذه المسئلة موضوعة ليلين العوارض
التي تعرض للعموم مثلاً اذا قرن عموم اللفظ خصوص السبب هل يخرج منه عن
العموم ام لا ﴿ ﴾ قوله ﴿ ﴾ اما ان لا يكون مستقلاى لا يكون كلاماً مفيداً بدون
اعتباره من السؤال او الحادثة ﴿ ﴾ قوله ﴿ ﴾ فيقول بلى وهى لا يجلب النفى
السابق استفهاماً كان او خبراً فلا يصح بلى في جواب كان لى عليك كذا ولا نعم
في جواب اليس لى عليك كذا او لمورد في الشعر من قوله * شعر * وقد بعدت
الوصل وبينها * بلى ان من دار القبور يسعدا * شاذ وما وقع في كتاب الايلان من
صحيح البخارى انه عليه السلام قال لامحابه اترضون ان تكونوا ربع اهل الجنة
قالوا بلى وفي كتاب الهبة من صحيح مسلم ابسرك ان يكون لك في البر سواء
قلوبى وفيه ايضاً انه قال انت لقيتنى بركة قال العجيب بلى وغير ذلك مما
ورد في كتب الاحاديث فلا ينتهز حجة في العموم بمقتضى التيقن بان اللفظ النبى
عليه السلام او واحد من اصحابه فانها لم تدون الا في القرن الثاني وكانت
الروايات يروونها بالمعنى لينهم الاعجمى والمولد ومن لا يحسن العربية
ثم دونت على حسب ما سمعت من الروايات ويؤيد ذلك ان الحديث النبى
جاء على خلاف الجادة في العربية ربما يصح بطريق اخر على وفق القاعدة

المشهورة قال أبو حيان الأندلسي ولم يعهد لاحد من أئمة العربية من
 البصريين ولا من الكوفيين الاستشهاد بموقع في كتب الأحاديث على القواعد
 العربية وإنما شذابن مالك من المتأخرين في ذلك وفصل بعضهم وقال
 يجوز الاستشهاد إن كانت الروايات كلها من العرب والأفلا يسوغ أصلا
 ﴿ قوله ﴾ هذا نظير آه أي ليس لي عليك وقوله اكن لي عليك ﴿ قوله ﴾
 حملا للزيادة وهو قوله اليوم على الافادة وهو الاكل في هذا اليوم سواء اكن
 عنده ولا عنده وإن حمل على الجواب بقى قوله اليوم لغوا لفائدة فيه ويجب
 ميانة كلام العاقل عنه وذلك ظاهر لا مرية فيه ﴿ قوله ﴾ وعند الشافعي
 يحمل على الجواب فلا يثبت أن تغدى عند غيره ﴿ قوله ﴾ لا لخصوص السبب
 قيل عليه فيلزم جواز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد ولم يكن لنقل السبب فائدة
 ولما طابى الجواب السوءال ورد بالمنع لأن العام في السبب محكم فلا يمكن
 تخصيصه منه ولا نسخه وبلن فوائد النقل كثيرة لا تنحصر في خصوص الحكم
 وبلن المسلمات في العموم والخصوص غير واجبة وإنما الواجب هو الكشف
 عن السؤال وبيان حكمه ﴿ قوله ﴾ حكم المطلق آه المطلق عند الأئمة الحنفية
 رحمهم الله ما يدل على الذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات بناء على أن اسم
 الجنس مثل علم الجنس في كونه موضوعا للحقيقة على ما هو التحقيق دون
 الأفراد المنتشرة كما هو الرعى المرجوح والقول الضعيف ولقد أبعده الله عن
 التحقيق من فسر به بانه الشايع في جنسه بمعنى انه محصية من الحقيقة محتملة لمحص
 كثيرة من غير شمول ولا تعيين فانه مبني على كون اسم الجنس موضوعا
 للفرد المنتشر مع القصور في عبرته اذ مراده ما دل على شايع في جنسه ومدقه
 على المقيد نحو رقة مؤمنة واجابه تحقق الواسطة بينهما فان قيل انما فسر وا
 به لأن الحكم انما يتعلق بالأفراد دون المفومات قلنا ما يدل عليه المطلق
 هو المبهمة والحكم يتعلق بها ولكنها لا توجد الا في ضمن فرد ما فيحصل هو الواجب
 بكل واحد من أفرادها وحيث ما يفهم الفردية تفهم من التنوين لأن اللفظ المطلق
 ﴿ قوله ﴾ فن اختلف الحكم كقولك اطعم رجلا واكس رجلا على بافل الحكم في

احدهما الاطعام وفي الاخر الاكساء ﴿ قوله ﴾ فصار كقوله لا تعتق عنى رقبة
 كافرة قيل عليه هذا ليس من باب حمل المطلق على المقيّد بل قيد المطلق فيه
 بقيد اخر فلان المقيّد رقبة كافرة والمطلق قيد بالمؤمنّة واجيب عنه بان المطلق
 قيد بنفى الكافرة فيثبت المؤمنّة لانتفاء الثالثة وهذا هو مراد المصنف رحمه الله
 فيما نقل عنده ان معنى حمل المطلق على المقيّد تقييده بقيد ما سواه كمن هو
 المذكور في المقيّد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم
 تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان
 المذكور في المقيّد هو المؤمن لا السليمة على ان ذلك مناقض في المثال ﴿ قوله ﴾
 كفارة اليمين اهـ وهما حادثتان ورد فيهما الحكم المتحد وهو تحرير الرقبة مطلقا
 في احديهما كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
 بما عقدتم اليمين فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم
 او كسوتهم او تحرير رقبة ومقيّد في الاخرى حيث قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا
 خطاه فتمتع برقبة مؤمنة ﴿ قوله ﴾ يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما
 يعنى فيملورد المطلق والمقيّد في الحكم واتحدت الحادثة لافى خصوص هذا
 المثال وانما اختلره لتضمينه الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق على المقيّد مع
 اختلاف الحادثة حيث شرطتم التتابع في صوم كفارة اليمين حملا على ما قيد في
 كفارة القتل والظهار وحاصل الجواب انها حملناه على مقيّد وارد في قرأة
 ابن مسعود رضى الله عنه في هذه الحادثة فانها يجوز بها الزيادة على الكتاب
 لكونها مشهورة ولم يقيد الشافعى رحمه الله الايام بالتتابع في كفارة اليمين لان
 القرأة الغير المتواترة ليست بحجة عنده كما ظن لانه ليس بمذهب للشافعى
 رحمه الله فانه عمل بهافى مواضع منها قطع بين السارق ومنها الرضاع ونحوه بل
 تركه لترجمه لدليل اخر عنده ولعل ذلك ما روى عن عائشة نزلت فصيام
 ثلاثة ايام متتابعات فسقطت متتابعات اخرجه الدارقطنى وقال اسناده صحيح
 وسبأى في ركن السنة فلان قيل فلم لم يقيد بملورد في حادثة اخرى على ما هو
 مذهبه قلنا لو من شرط الحمل عند من يكون المقيّد نوعا واحدا والا يوم في كفارة

الظهور والقول مقيد بالتتابع وفي المحج التمتع بالتفريق وميلوعان ﴿ قوله ﴾
 هذا اذا كان الحكم مثبتاً وبداخل فيه نحو قوله اعتق عني رقبة ولا تعق عني
 رقبة كافتة فإن قيل الحكمان فيه مختلفان بالنفي والاثبات فكيف يكون منه قلنا لعل
 اعتبار الحكم فيهما الاعتق نظر الى الحاصل اذ قوله لا تعق رقبة كافتة بعد قوله
 اعتق عني رقبة في معنى اعتق عني رقبة مؤمنة ويؤيده عدم تثليثه القسمة
 ﴿ قوله ﴾ فإن كان منفيآه قيل عليه هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد
 ولا ينفي عليه كإطلاق الإطلاق والتقييد لا ينافيه تسلط ما يفيد العموم على انه
 مناقضة في المثال وليس من سدايد الحاصل ﴿ قوله ﴾ اذ لا تنافي في الاسباب
 لحوادث ان يكون السبب هو المطلق بلا مدخل من القيد فيه ﴿ قوله ﴾ له ان المطلق
 اى للشافعي في حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة وكونهما في
 المصعب ﴿ قوله ﴾ فعم اذا تعارض قول بالموجب والتزام ما يلزمه العمل
 بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود ﴿ قوله ﴾ في صوم ثلاثة ايام متتابعات
 في شهر اقل من مسعود رضى الله عنه مع القراءة المشهورة وفيه اشارة الى ان التعارض
 في اتحاد الحادثة والحكم لا يكون الا اذا وردا في الحكم وكذا ما سوى عن النبي عليه
 السلام ضم شهرين وروى شهرين متتابعين ﴿ قوله ﴾ لا تسألوا عن اشياء
 الآية وجه الاستدلال بهذه الآية انها سبقت للنهي عن السؤال عن المسكوت
 عنه لمكونه طلبها لاجل الحاجة اليه واشتغالها لا يعني وذلك عند امكان العمل بما ورد
 به التكليف كتحقق المطلقة ولا شك ان المطلق لها امكان العمل به من غير نظر
 الى غيره فتقييده ببلورد في محل اخر كالسؤال عن المسكوت عنه في كونه طلبا
 لها لاجل الحاجة اليه واشتغالها لا يعني وكون الوصف في المطلق في صورة اختلاف الحادثة
 مسكوتا عنه ضروري بخلاف ما اذا لم يمكن العمل بحكاية صورة التعارض
 والجمالات فانه يعيد ويطلب المبين لعدم امكان العمل بدونه على ما يفيد قوله
 تعالى فاستأوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون فظهران النهي عن السؤال فيها
 امكان العمل بدونه والامر به فيما لم يمكن العمل بدونه وانما لا يمكن العمل بهما
 عند تعارضهما كما اذا وردا في الحكم واتحدت الحادثة ولا تعارض في المتنازع

فيه قط الا ترى ان الشارح لو قال لو جيت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة مؤمنة كانت او كافرة لم يكن فيه تعارض اصلا وهو ظاهر ﴿ قوله ﴾ وقال ابن عباس رضي الله عنهما قيل عليه قول الصحابي ليس بحجة عند الخصم وانت تعلم ان الدليل لما قام على ذلك فتسليم الخصم منها لا حاجة اليه على ان التمسك بالنظر الى قوله ما ايهم الله وفهمه ايهام القيد في المطلق فيكون امرا لغويا وهو ممن يقوم قوله حجة في العربية لكونه من اهل اللسان وعلامة التاويل وهجر الامة وترجمان القرآن وقد اطلق العلماء على الاحتجاج بقول الشعر اوارباب الفصاحة في اللغة كما مر في القيس والاعشى والنايفة فكيف لابان عباس رضي الله عنهما وهو صحابي كبير وعالم متقن ﴿ قوله ﴾ وعامة الصحابة اه والاستدلال في ذلك من حيث انهم فهموا ام المرءة مبهمة من القيد مع انها مقيدة بالمخول في الربايب وهم اهل اللسان يثبت بشهادتهم العربية حيث قال عمر رضي الله عنه ام المرءة مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموها اي فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم فهو دليل اخر لم يتعرض له المصنف رحمه الله وما قيل ان الاجماع على عدم حمل المطلق على القيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون لدليل لاح لهم في هذه الصورة ليس بشي لان ذلك ليس لدليل اخر لاح لهم بل لان احدهما مطلق والاخر مقيد وان مستند اجماعهم هو الابهام فيكون هو بمنزلة العلة المنصومة فيعم ولان التقييد لمقد رانه كلام العرب فيكون دليلا قطعيا فلا يمكن صرفه عن ظاهره الا بدليل قطعي على ان الصورة الجزئية وان لم تصاح لاثبت الحكم الكلي لكنها صالحة للنقض وهو المراد منها على ما يفيد قوله فهذه الدلائل تنفي المذهب الاول ﴿ قوله ﴾ ولان اعمال الدليلين واجب ولو حمل المطلق على القيد يلزم ابطاله لعدم دلالة المقيد على اجزالم يوجد فيه القيد نعم يحصل العمل بالمطلق اذا عمل بالمقيد وبينهما بون بعيد وما قيل حكم المقيد بنهم من المطلق فلزم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد ليس بشي لان كلاهما عامل فيملور دافيه ولا نسلم فهم حكم المقيد من المطلق مثلا وجوب تحرير الرقبة المؤمنة في كفارة القتل من وجوب تحرير الرقبة في كفارة اليمين والقول بانه يقيد استجاب

المقيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصته ونحو ذلك فبين ان المراد بالتنقييد
 ان كل وجوب المقيد فليس ذلك حكم المقيد على تقدير عدم الحمل وان كان
 اجزاء المقيد فهو مفهوم من المطلق **قوله** **﴿** فكيف يعنى آه لان المتعدي
 بالتعليل انها هو الحكم الشرعى وفي حمل المطلق على المقيد بالقياس يكون
 تعدد بطلان المصلحة لان الاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد
 اجزاء تحرير الهوة مئة بالنص فبقى غيرها على ما كان عليه من عدم الاجزاء
قوله **﴿** لتلايلزم التناقض ولان الدلالة اللفظية الوضعية مستندة الى
 استعمال اللفظ واردة معناه فانها تحصل من العلم بان هذا اللفظ المسووع متعين
 لان يدل به على المعنى المخصوص ويستعمل فيه وقد استعمل فيه وارى به
 قال الشيخ الرئيس اللفظ بنفسه لا يدل البتة ولولا ذلك لكان لكل لفظ حقان
 المعنى لا يجاوز بل انما يدل بل ارادة اللفظ فكما ان اللفظ يطلقه دال على المعنى
 كالعين على ينبوع فيكون ذلك دلالة ثم يطلقه دال على معنى اخر كد ينار
 فيكون ذلك دلالة فلذا اذا خلاه في اطلاقه عن الارادة بقى غير دال عن لفظه
 واما الدلالة بمجرد تخيل اللفظ فهي من قبيل الدلالة الغير اللفظية فانها مستندة
 الى صور خيالية من اللفظ لا الى نفس اللفظ فاذا تقرر ذلك فاعلم ان النص
 المقيد لا دلالة له على المطلق اولاً لانه لم يستعمل لافادة حكم المطلق قط بل انما
 استعمل لافادة حكم المقيد وسبق لذلك المراد لانه سبق لاجزاء تحرير رقبة
 مؤمنة ويكون المقيد هو المقصود **قوله** **﴿** وابطال الحكم الشرعى فيكون القياس
 باطلا لان من شرطه ان لا يكون مخالفاً للنص **قوله** **﴿** وكيف تقلس مع ورود النص آه
 قيل عليه المعنى وجوب المقيد لاجزاء المقيد ولا نسلم ورود النص المطلق
 فهو دلالة على عدم وجوب المقيد حتى يكون على خلاف شرط القياس بل على
 وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وجوابه ان النص في
 المطلق يدل على وجوب تحرير الرقبة سواء وجد فيه المقيد او لم يوجد وان لم
 يدل على تعيين المقيد فلا يجوز ان يثبت بالقياس وجوب المقيد لكونه باطلا
 لحكم النص المطلق وليس معنى الاجزاء الجواز بل الكفاية والاغناء عن اجزاء

الجنابة من اجزاء اعتنا اذا اغناه فمنع دلالة النص المطلق على ذلك العدم مكابرة
 ظاهرة ﴿ قوله ﴾ لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره آه
 يعنى ان بذكر القيد يفهم ان عدم اجزاء غير المؤمنة بلى على ماكن عليه من
 العدم الاصلى ﴿ قوله ﴾ ودلالة المطلق عليها ضمنية آه اما عنده فلان دلالة
 بالقصد انها على حصاة غير معينة محتملة لخصص كثيرة على سبيل البديل
 دون الشمول لكون اسم الجنس عندهم موضوعا للهية مع وحدة لا يعينها واما
 عندنا فلان دلالة ليست الاعلى نفس الحقيقة لها انها موضوعة لها من حيث هي
 وانها يستفاد الفرد في مظانه من التنوين بدليل اطلاقه بدونها على الواحد
 والكثير ﴿ قوله ﴾ بقطعي آه اى بقطعي الدلالة سوا امكن عاملا من جهة اخرى
 اولاً وسوا امكن قطعي الثبوت كلى الكتلب او ظنيه كخبر الواحد بالنسبة الى مثل
 دون القياس ولكان تخص البحث بالكتلب لان البحث عن عوارضه والمقصود
 بالبيان هو احواله في البلب ﴿ قوله ﴾ حتى يقيد ثانيا اشارة الى ان حمل
 المطلق على المقيد بالقياس بعد حمله عليه اولا بالقطعي كما في ما اتحد الحكم
 وورد فيه غير ممتنع من هذه الحثية وان امتنع من جهة انه يكون تعدية للعدم
 فتأمل ﴿ قوله ﴾ فلان القتل من اعظم الكبار آه هذا هو الفرق في السبب معنى
 واما صورة فلان الظاهر واليمين غير القتل والفرق في الحكم امل معنى فلان جواز
 الاطعام في الظهار وصوم الثلاثة في اليمين عند العجز مبنى على نوع يسر
 ليس في القتل واما صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم فقط على
 الترتيب وحكم الظهار وجوب البر ثم الكفارة باحد الثلاثة من الاطعام والكسوة
 وتحرير الرقبة ثم صوم ثلاثة ايلم ان لم يجد تلك الثلاثة ﴿ قوله ﴾ انتم قيدتم
 الرقبة بالسلامة آه نقض لها من دليل اجزاء المطلق على اطلاقه من ان
 اعمال الدليلين واجب وفي حمل المطلق على المقيد ابطال المطلق واعمال
 المقيد بانكم ابطالتم المطلق في تقييدكم الرقبة بالسلامة مع جريان الدليل في
 هذه الصورة ولا يخفى انه موجه واقع في مورده وان جعله في المحصول جوابا
 عما نقول ان قوله اعنتى رقبة يقتضى تمكن المكلن من اعتاق اى رقبة شاء من

برأيه الدنيا فلو دال القيلس على أنه لا يجزيه الا الموعنة لكن دليلا على نوال
 المكنة الثلثية بالنسب فيكون القياس فاسحا وهو غير جائز ويندفع بها ذكره
 المصنف رحمه الله **قوله** ليس في العوامل له لفظ الحديث في سنن أبي
 داود والسمار قطنى وليس على العوامل شىء وهى تصدق على العوامل
 وللشيرة فالنفي عنها نفى عنها ثم الاستدلال به بتوقف على ضبط التاريخ
 فان لم يخط انتصب معارض لقوله في خمس من الابل شاة ويجرى فيها حكم
 المعارضتوقضية الاحتياط وكون التثني في الوجوب والاول في الاباحة كل منهما
 هو موجب عموم الاجل ويمكن الجواب عنه بان العموم ليس على مرافقه بالانتقال
 لتخصيصه غير السامية منه فيترجم حديث العوامل بقوة الدلالة حينئذ هذا
 على منهجنا وامامنا قدم الخاص على العلم مطلقا لا امر عنده **قوله**
 قيدتم بقوله واشهد واخوى عدل منكم آه ممنوع فان الفاسق اهل للشهادة
 عندنا غير انه لا يظن شهادته عند الدعوى ويجب عدم قبولها ويكون عزيمة
 على الخلاق فلا تقبلها منه امثالا بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اى اطلبوا
بيان الامر وانكشأ الحقيقة ولا تعتمدوا **قوله** **قوله** حكم المشترك
 التامل فيه اى بالنظر في الادلة والامارات وهى قد تكون في نفس صيغته كالقرء
 فان جوبهر مر وغه انفس الحيز لانها تنبى عن الجميع كالفى المقررة والقرية
 لاجتماع الماء والناس وعن الانتقال كما يقال قرء النجم اذا انتقل والاجتماع والانتقال
 في الدم لافى الطهر وبالتل في السيأت وهو لفظة الثلاثة وفي غير ذلك وهو اما
 عقلى وهو ان المقصود تعرف برأه الرحم بدليل ان العدة لا تجب الا بعد الشغل
 او تومه والهر فى هو الحيز او نقلى كقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها
 مريضتان **قوله** ولا يستعمل بيان حكم من احكام المشترك مع الاشارة الى
 دفع ما عسى ان يقال اى حاجة الى التامل فيه وترجيح بعض المعانى على بعض
 بهام لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعانى ويظهر من كلام صاحب الهداية
 رحمه الله انه جوز ذلك في النفي دون الاثبات حيث قال ومن اوصى لوالديه وله
 موال اعتقهم وموال اعتقوه فالوصية باطلة لان الجهة مختلفة فصار

مشتركاً فلا ينتظم اللفظ واحداً في موقع الأثبات بخلاف ما إذا قلنا لا يكتم موالى
 فلان حيث يتناول الأعلى والأسفل لانه مقام التنفى فلا تنافى فيه ومنهم من جوزه
 في الجمع دون المفرد وعن الشافعى رحمه الله انه ظاهر فيها يجب الحمل عليها
 عند التجرد عن القرابين وهذا معنى عموم المشترك عنه فالعام عنه
 قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة قوله **من عرق** مسبب
 وقوع الاشتراك إشارة الى أن السبب هو الابتلاء لان الواضع هو الله تعالى
 على الرأى الصحيح او قصد الابهام وليس هو إشارة الى لزوم كون كل منهما
 مراداً أو غير مراد في حالة واحدة لانه مصرح به بقوله فكل وضع يوجب آه فوجب
 ان يكون هذا إشارة الى شىء آخر على ما ذكره السيد الشريفي رحمه الله
 قوله **كما ذكرناه** من ان الواضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في
 المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع لى للمعنى الذى خص به اللفظ
 وهو باطل قيل عليه هذه مغالطة منشاها اشتراك اللفظ تخصيص الشىء بالشىء
 بين قصر التخصيص على التخصيص به كما يقال في تنازيع الأقاليم انه لتخصيص
 زيد بالقيام وبين جعل التخصيص منقراً من بين الأشياء بالموصول للتخصيص
 به كما يقال في اياك نعبد معنا تخصيصاً بالعبادة وفي ضمير الفعل انه لتخصيص
 المسند اليه وخصيصت بذلك كراى ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص
 اللفظ بالمعنى اى تعيينه لتلك المعنى وجعل منقراً بذلك من بين الألفاظ
 وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فلتخصيص ان يستلزم موضوع
 لكل واحد من المعنيين مطلقاً من غير اشتراط انفرد او اجتماع فيستعمل
 تارة في هذا الموضوع له من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى
 المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة ورتاداً ولا فلان
 الاصل في اللغة ان يدل الباء على المقصور عليه كما في قولهم خص الهال بزيه
 وعلى هذا ينتقض تعريف الوضع بوضع المشترك لوجه عنه بحسب الظاهر
 وشاع في الاستعمال دخولها على المقصور كما في قوله تعالى يختص برحمته من يشاء
 فينتقض التعريف بوضع الموادى وادى مرجع الحمل على المعنى الثالث معان

الاول معنى حقيقى للفظ التخصيص لا يحتاج في حمله عليه الى تأويل بخلاف الثالث
 ويجلب عنه بل المشترك بحسب كل جعل لا يوجد الا فى معنى واحد وان معنى
 المترادين من حيث انه من اثار جعل مرادف لا يوجد فى المرادف الاخر لان
 قيد الحيثية مرادف فى مثل هذا الموضع وامثاليها فلان اصل الموضع يقتضى
 التخصيص معا فلان الموضع لا يفهم ما فى ضمير من يريد افهامه وهو يقتضى
 ان يكون لكل معنى لفظ واحد فعلم ان الانفراد معتبر فى المستعمل فيه البته وان
 لم يصرح الواضع باشتراطه والملاحظ فى الموضع اعتبار عدم الاجتماع لعدم
 الاعتبار كثوب واحد مشترك بين شخصين يمكن انتفاعهما بالمنفعة الخاصة
 الثوبية بدلا لامعافيلزم من استعماله فى المعنيين اعتبار الانفرادين فى استعمال
 واحد واعتبار الاجتماعين المتقابلين لها ولو سلم ان المراد التعيين لا القصر
 لكن هذا ايضا يوجب ان لا يراد باللفظ حقيقة الالى معنى الواحد لان معنى
 الاستعمال بطريق الحقيقة ان يكون على قانون الموضع اى ارادة المعنى لاجل
 ان الواضع عين ذلك اللفظ له ولا شك انه لم يوضع فى احد الوضعين لفظ
 المشترك لكل واحد من المعنيين بحيث يكون كل واحد منهما متعلق الحكم ولا
 يلزم من كون الاستعمالين فى كل منهما حقيقة ان يكون فى الاستعمال الواحد فيهما
 حقيقة وبالمجمل ان الغرض من الموضع تفهيم المراد فكل موضع يوجب ان لا يراد
 به الا هذا المعنى والالفاظ الغرض **وقوله** لا استلزامه الجمع بين الحقيقة
 والمجاز لان المتنزع فيه هو الاستعمال فى الكل بل ان يكون كل واحد مرادبا لـ
 استقلال الابلدخول فى الامر الثالث فلا يتصور الاستعمال بطريق التجوز لعدم
 المجموع ولا ارادة الكل على انه نفس الموضوع له لان التقدير خلافه قيل عليه
 ان كل هناك مجموع كل واحد من المعاني داخل فى المراد لان نفسه ومثل هذا ليس
 جمعا بين الحقيقة والمجاز كلعلم وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازى المراد فلم
 يلزم الجمع بينهما والجواب عنه انه ليس شىء وراكل واحد فلو جمع بينهما
 وزعم انه مجازى ولا شك ان اللفظ فى كل واحد حقيقة لزوم الجمع اما الحقيقة فظاهرة
 واما المجاز فعلى زعم من يدعى ذلك ولا علينا اثباته وبالمجمل لو استعمل

المشترك في أكثر من معنى واحد مجاز الزم الجمع ويصدق هذه الشريطة مع
 كذب المقدم ولا حاجة الى القول بان استعمال المشترك في معانيه بطريق
 المجاز لا يتصور الا ان يكون بينهما علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع
 له والاخر على انه يناسبه ولا يراد كل واحد على انه مجاز فيه بالاستقلال اذا استعمال
 اللفظ في أكثر من معنى واحد مجاز باطل بالاتفاق **وقوله** فان قيل معارضة
 على دليل امتناع عموم المشترك على ما صرح بقوله اعلم ان المجوزين تنسكوا
 فقوله قلنا لا اشتراك منع لذلك وانما اورده في صورة الدعوى لكونه من جهالة
 ولغو قوروده وما يقال انها من الله رحمة ومن الملائكة استغفار فقد قال السيد
 الشريف قدس سره انه من كلام العوام والدليل على اشتراك الصلوة معنى
 هو ان الاشتراك اللفظي خلاف الاصل فلا يرتكب من غير ضرورة ولو هم
 تفسيره بهذا ذكر فهو محمول على بيلان اللازم وان حمل الآية عليه يوجب ركاة
 الكلام على ما بينه المصنف رحمه الله لان ايجاب الاقتداء انها هو بالحمل والتعريض
 على ما صدر من المقتضى به اذ لا يجلب اقتداء في مثل فلان يصلي وفلان يصوم
 وفلان يتصدق فافروا القرآن وقيل عليه الركاة وعدم ايجاب الاقتداء
 انها يلزم اذالم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجب اذ لا ركاة في قولنا
 ان السلطان قد اطلق زيد او الامير قد خلع عليه فاخذ موه ايها الرعايا وعظموه
 فكذا امنان الله تعالى يرحم النبي عليه الصلوة والسلام ويوصل اليه من الخير
 ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم من الاستغفار لامتته
 فاتوا ايها الموءمنون بما يليق بحالك من الدعاء والثناء عليه ولا يخفى انه
 ليس بشيء لان الركاة التي اوجبها الاشتراك اللفظي انها في استعمال الصلوة
 في معانيها المتعددة مراد بها اذ ليس على ذلك التقدير امر مشترك هو المقصود
 بالايجب بل الامر انها هو لافادة وجوب الدعاء لهو الثناء عليه على الماء مورين
 به من غير الغاء الخصوصية لان الله تعالى يرحمه والملائكة يستغفرون لهواى ركاة
 اظهر من ذلك وابين سباجة فيبالحالكم واما فضية ان السلطان خلع آفهى مسوقة
 للحث على الاقتداء به في مطلق التكريم هو المعاملة بالجميل معه وتعليل الاستغفار

للإحسان اليه والاعظام عليه والامتثال بالخدمة بين يديه ولوجهه الآية على ذلك لم يكن إلى الاستدلال على استعمال المشرقة في معانيه سبيل وإما لو جعلت مسوقة للحث على الاقتداء به في الإطلاق وبالإمير في إفاضة الخلق بالخدمة لكانت في العبودية فهي متناهية في الركاكة **قوله** وهذا جواب حسن قيل نعم لو اكتفى بفتح الاشتراك في الصلوة بين المعاني المذكورة بجواز الحمل على الاشتراك المعنوي من غير قهر من لا يجلب اتحاد معنى الصلوة في الآية قلت قد عرفت أن المصنف قرر البحث المصغر بقوله قل استدلالاً من طرفي الجوزين لاستعمال المشرقة في معانيه فيكون معارضة بالنسبة إلى المطلوب فلو كان الجواب عنه مطالبات عدم الاشتراك وعدم الاستعمال يكون معارضة لتلك المعارضة ولا معارضة لأن المعارضة لا يقدح فيها إلا بالانع والنفق **قوله** لا اشتراك منع لادعوى الألف تمترل بعد ذلك على بيان استحالة حمل الصلوة على الاشتراك على الوجه الذي قررناه **قوله** يراد بالسجود الانقياد أه فيكون معنى قوله يسجد يستسلم لقدرته ويخضع على عظمته ولا يابى عن امتثال أمره وتبويه فيكون أعم من المثال لجميع التكالييف الإلهية ومطوعة حكم التكوين وتخصيص الكثير من الناس لأجل الكف في امتثال الأوامر التكليفية فلا يراد ما قيل إن إرادة الامتثال لاتصح في غير المكلفين وإرادة مطوعة التكوين أو مطلق الإطاعة تنافي تخصيص كثير من الناس لطلعة وعبادة ويكون المراد في الأول من مهندوقي يسجد كثير من الناس لطلعة وعبادة ويكون المراد في الأول الانقياد والخضوع **قوله** وإيضاً لا يبعد أه قيل عليه حقيقة السجود وضع الجبهة على الأرض لا وضع الرأس حتى لو وضع رأسه من جانب القفا لا يكون ساجداً ولو سلم فائبات حقيقة الرأس في السجود مثلما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الأمر الحق لا يناسب أن يقال المتمر ورديان حقيقة السجود إنها هي الخضوع والتمثل مع النظام كلفي قول الشاعر * شعر * بجيش تصل البلقاق هجرته * وترى الأكف فيه سجداً للخواقر * وقال * شعر * فقتل لها وهما أيل غطاه * وقلن لها سجدن لليلي فاسجدوا * وعدم إطلاق السجود لغة على وضع الرأس من

سائر الجهات لوسلم لانتها الخضوع المعتبر فيه وقد ذكر في مجمل اللغة انه وضع الرأس
 مطلقا و بان المصنف لا يدعى ان حقيقة معنى وضع الرأس بل يجوز ان يكون هو المراد
 في المقام ولو على التجوز لمادل الدليل وقام البرهان على عدم عموم المشترك
 و بان الاشكال يندفع بالتقليب و بحمله على الطرف الاعلى و بان المخاطب
 عارف بمواقع الخفاء و مطلق الاشكال و الا فاللزام مشترك الورد لان الانقياد
 في الجمادات و الحيوانات بل في الارض و السموات اخفى منه ﴿ قوله ﴾ ولا يحكم
 باستحالة آه قيل عليه الحكم باستحالة منها لان ذلك خارج عن قدرة الله تعالى
 بل باعتبار انه ليس لها وجود ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل
 و البطش بالايدي و النظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ و هروق لا يمتنع
 صدورهما عن الجمادات بانجاد الله تعالى كملوى تسبيح الجذع و الحصى
 و كذا شهادة الاعضاء و الجوارح و ردبانه مبنى على كون المراد من السجود
 وضع الجبهة و قد عرفت ان المراد ليس كذلك و بان معنى التسبيح هو الثناء
 و انداء باللسان على ما في الكشف و الصراح و غيرها و الشهادة خبر قاطع
 عن شاهدة بالعين و معاينة فيشارك السجود في اقتضاء الوجوه و الغرود
 ﴿ قوله ﴾ لان الكثرة و لان كون و كثير من الناس معطوفا على فاعل يسجد
 في صدر الآية ممنوع بل يجوز ان يكون مبتدأ خبره قوله الثواب و نحوه
 حقيق لدلالة خبر قسيمه عليه و هو و كثير حق عليه العذاب او هو فاعل فعل
 مضمر اى و يسجد له كثير من الناس سجد طاعة و عبادة او هو تكرر للاول
 مبالغة في تكثير المحققين بالعذاب ﴿ قوله ﴾ مع ان محكم التنزيل نال على
 بونا كما قال الله تعالى اليوم نختم على افواههم و تكلمنا ايديهم و تشهد ارجلهم
 بما كانوا يكرهون و قال حتى اذا ملجأوها شهد عليهم سمعهم و ابصارهم
 و جلودهم بما كانوا يعملون و قالوا الجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله انى
 انطق كل شئ عو قال اليوم تشهد عايهم سنتهم و ايديهم بما كانوا يعملون و ان من
 شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم قال ابو البركات في تفسيره مدارك
 التنزيل اى يقول سبحان الله و بحمده عن السدى قال عليه صلوة و السلام

ما صيّد موت في البحر ولا طير يطير الا بها يضع من تسبيح الله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم لاختلاف اللغات اول تعمس الادراك ثم قال انه كان حليما عن جهل العباد غفورا لذنوب المؤمنين وقال بعضهم لو كان الخطاب للمشرّكين لبا عقب بقوله انه كان حليما غفورا لانه انما يخاطب بالحلم والمغفرة للمؤمن والظلم ان الخطاب للمؤمنين وعلى هذا لا يستقيم ان يقال ان التسبيح ماول بالدلالة على الالهية ونحو ذلك وان المشرّكين لا يفهمون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق وان جوز ذلك صاحب الكشاف وقال البيضاوي ينزهه عما هو من لوازم الامكن وتوابع المحدث بلسان الحال حيث يدل بإمكانها وحدوثها على المانع القديم الواجب لذاته ولكن لا تفقهون تسبيحهم ايها المشرّكون لاخلالكم بالنظر الصحيح الذي به يفهم تسبيحهم انه كان حليما حيث لم يعاجلكم بالفقوبة على غفلتكم وشرككم غفور لمن تاب منكم *

(مطلق التفسير الثاني)

● التفسير الثاني ● من الركن الاول في الكتاب من النسم الاول في الادلة الشرعية ● قوله ● فالمقول الشرعي كالصلوة قال صاحب الكشاف صلى حقيقة لغوية في تحريك الصلوة اي طرف الاليتين مجاز لغوي في الاركان المخصوصة استعارة في الدعاء تشبيها بالراكع والساجد في التخضع وقال بعضهم حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان لورودها كذلك في كلام من لا يعرف الصلوة بالهيئة المخصوصة واشتمالها على الركوع والسجود المشتملين على التخضع ورد بالمنع لوجود الصلوة في الشرايع القديمة وان لم تكن على هذه الهيئة ● قوله ● من حيث اللغة فاللفظ الواحد يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد من متين قيل بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فانه حقيقة فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض ومجاز من حيث انه من افراد خوات القوائم الاربع نظر الى اخذ قيد الحيثية في تعاريف الامور الاعتبارية ورده السيد الشريفي قدس سره بان الكلام في المعنى الواحد وما ذكره من الاعتبارين داخل في الموضوع له فيقتضى

تعد المعنى وكون احد هما موضوعا له لغة والاخر غير موضوع له فيها كما في لفظ الدابة فانه حقيقة فيما يدب على الارض مطلقا ومجاز فيه اذا قيد بخصوصية الفرس وهما معنيان مختلفان عموما وخصوصا وما قيل ان اطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة فمعناه اطلاقه على المعنى العام الثنى في الفرس لاعلى خصوصه ففي العبارة تسامح نشاء منه ذلك التوهم ﴿ قوله ﴾ من خطأ العوام قيل عليه اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص وقد اطن السيد الشريف قدس سره في تزييعه ودهم حيث قال ان المصنف اراد ان من اطلق الحقيقة على المعنى ان اطلقها عليه بعد ملاحظة الملازمة التي بينهما فمجاز والافخطاء صريح لا يليق من الخواص في حينئذ يكون حمله على خطأ الخواص من خطأ العوام ﴿ قوله ﴾ ان كلن في نفسه اه احتراز عما يستتر المراد لنهول السامع عن الوضع او القرينة ونحو ذلك ﴿ قوله ﴾ كما في طويل النجاد اه فانه استعمال في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات ولا يرجع اليه الصديق والكنب واما قوله تعالى بل يدها مبسوطتان والسموات مطويات بيمينه وامنع الفلك باعيننا على ما فرطت في جنب الله الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا وامثال ذلك فهو من المتشابهات عند اهل الحق والراسخين في العلم اولئك هم الموهمون خلقوا المحققون عدلا وصدقوا بقاؤون امنابه كل من عنده بنا وما ينكر الا اولوا الالباب ويعتقدون حقيقته ولا يشتغلون بكيفيته بل يقررون به ويصدقون به وجبه على مراد الله ورسوله واما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تلويلهم ما يعلم تلويله الا الله يحملونه على الكناية وبشتغلون ببيان الكيفية واثبات الكمية سبحانه وتعالى عما يصفون ﴿ قوله ﴾ لكن المقصود من طويل النجاد طويل القامة فان قيل فيكون هذا اجمع ما بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة معناها معا قلت نعم اكن لاستحالة في هذا البلب والادلة المذكورة في بلب المجاز لا تنتهض فيمانحن

فيه وأما القول بل في الكناية أنها لا يريد المعنى الحقيقي للانتقال منه إلى المعنى المجازي فقد رده السيد الشريف قدس سره بل أن الموضوع لها إذا لم يكن مقصودا أصليا في الكناية لم يكن مستعملا فيه كما صرح به صاحب المفتاح وغيره فلا يندرج الكناية في حدود الحقيقة أصلا وأما المعنى من كلام المصنف رحمه الله أن المقصود من المعنى الحقيقي المعنى المجازي لا من لفظ طويل أنجاد فليتنامل قوله ﴿ إلى ما هو فاعل عنده باعتبار الفهم بحسب الواقع والاعتقاد كقول المؤمن أنبت الله البقل أو بحسب أحد ما كقول الدهري أنبت الله البقل وقوله أنبت الربيع البقل ويدخل فيه الأقوال الكاذبة المخالفة للاعتقاد ﴾ قوله ﴿ فالنسبة مجازية إشارة إلى أن المتصنف بهما غيرها وهو الكلام ﴾ قوله ﴿ قالوا إلى ما هو فاعل في العقل لعلمهم أرادوا عقل المتكلم أو السامع بحسب فهمهم ظاهرا كلامه فلا يخرج قول الدهري أنبت الربيع ﴾ قوله ﴿ أوردتها على سبيل المحصر آه لا يريد أن تقسيمه عقلي ومحصره قطعي دائر بين النفي والاثبات بل أنه على أسلوبه ومرتب مجموع على سبيله فلا يرد أن لا يجعلناه دائر بين النفي والاثبات بانه إذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فلن كان أحدهما خلاصا في الآخر فهو الحلول والافلن كل سببا فهو السببية والافهو الشرطية ودال منع على الأخير وأما كلام غيره فلم يكن على هذا الأسلوب ومضبوطا على هذا السبيل فلن قيل جعل أنواع العلاقة على مقتضى تقسيمه متقابلة متباينة مع أنه لا امتناع في اجتماعها مثلا إطلاق المشفر على شفة الإنسان أن كل على التشبيه يكون استعارة وأن كل على الجزئية كل مجاز أمر سلا قلنا إن المصنف ليس في صدد تقسيم المجاز على أنواعه بل في تقسيم العلاقات ولا ريب في تباین العلاقات حقيقة وتغايرها بالذات فبقيل أنه قصد تمايز الأقسام بالاعتبار ليس بشيء ﴿ قوله ﴾ في بعض الأزم من آه أي السابق على حال اعتبار الحكم في المجاز باعتبار ما كان عليه في اللاحق في المجاز بالمشاركة باعتبار ما يؤول أليوم لم يقيد بالامتناع محصول في هذا الزمان لأن قولك هذا القليل قتلته أمس وهذه الحمر عصرته في السنة الماضية حقيقة مع امتناع الحصول في زمان وقوم النسبة وهذا الحى

قتلته بالامس مجاز بحسب الكون مع حصول المعنى الحقيقي وهو الحيوة للمسمى
 البشر اليه حال اعتبار الحكم وهو القتل فلا يكون الامتناع في ذلك الزمان ضابطا
 للحقيقة ولالاجاز على ما ذكره السيد الشريف رحمه الله ولا نزاع في مجازية
 قوله تعالى واتوا اليتمى اموالهم * وقوله انى ارانى اعصر خيرا ولو فرض
 انصار خيرا وقت الاخبر بذلك ومثل قتل قتيلا وعصرت خيرا قال في الحاشية
 ملخصا ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤل ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس
 الجملة وبالنزاع في زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان
 يكون المعنى الحقيقي حاصل للمسمى في حال تعلق الحكم به ففى مثل واتوا اليتمى
 اموالهم واعصر خيرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم حاصل لهم وقت
 اليتام وحقيقة الحمير حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه
 الحالة كمل هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون
 الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحقا ليكون مجازا باعتبار
 ما يؤل وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالنزاع في زمان ما يدل عليه
 الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان فمعنى
 حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل
 للمسمى في زمان سابق على الزمان الذى هو مدلول الفعل بهيئته وهو زمان
 الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصله في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا
 واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤل فمعنى حصول المعنى
 الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصله في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضى
 الذى يدل عليه الفعل بهيئة اذ لو كان حاصله في الزمان الماضى لكان الفعل
 حقيقة لا مجازا فالزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين
 مغاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه * قوله * فلن كان
 زمان الحصول اه اعترض عليه بان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان
 اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق
 اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق لفظ الدابة على الفرس

مجاز مع حوام كونه مبايد على الأرض وبيان الحصول بالفعل ليس بلام
 في المجاز باعتبار ما يؤيد بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خبر افاريقت
 في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤيد مع عدم حصول حقيقة الخبر للمسمى بالفعل اصلا
 أجاب عنه السيد الشريف قدس سره بانه يجوز ان يكون مراد المصنف
 رحمه الله من قوله ان حصل له ان ذلك الاطلاق ان كان بملاحظة حصوله في بعض
 الازمان فلا اشكال عليه مع ان المصنف رحمه الله جعل مثل عصرت خبر افاريقت
 في الحال مجازا بالقوة لا مجازا بالمشاركة **قوله** فلا بد ان تريد معنى لازما
 قيل عليه العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو الملزوم والذمى
 للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتقريب التقابل
 منزلة التناسيب بواسطة تمليح او تهكم كافي اطلاق الشجاع على الجبلان او يقال كافي اطلاق
 البصير على الاعى او مشاكلكم كافي اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك ورده
 السيد الشريف قدس سره بانه يلزم منه ان لا يكون السببية علاقة ايضا لا
 تفق على امتناع اطلاق الابن على الاب مع تحقق السببية بينهما وهو خلاف
 على ان تحقق العلاقة لا يوجب صحة الاستعمال لجواز ان يكون هناك مانع منه
 فلا يدل الاتفاق على عدم الاطلاق على ان العلاقة فيما ذكر ليس هو الوجود
 الذمى **قوله** او خراج عنه آه اى لا يكون احد هبلجزء الآخر ولا يتحقق
 بينهما علاقة الجزئية وهذا نظير ما قالوا في دلالة الالتزام ان المراد من الخارج
 ما لا يكون عين الموضوع له ولا جزؤه اى يعتبر فيها حيثية لاجمعية العينية ولا
 حيثية الجزئية هذا **قوله** وهو الشجاع آه فلن قيل الاستعارة قد تكون
 باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكل لهما كافي اطلاق التقطيع بمعنى ازالة
 اتصال على التفريق بمعنى ابعاد افراد الجماعة بجامع الازالة الداخلية في مفهومها
 كما قال الله وقطعناهم في الارض امها واطلاق المشفر وهو شفة الابل على شفة
 الانسان اجيب بان المراد ان اللازم الذى حصل له الجامع هو وصفى للمبدول
 الحقيقي الملزوم وهو لا ينفى الجزئية على ان الشكل داخل في الوصف على ما
 صرحوا ان الصفة الظاهرة المشتركة فيها عام من المحسوس كافي استعارة

يحتمل ان يكون مثلاً
 للتمليح والتهكم واف
 يفرق بينهما بحسب
 لمقام فان كان
 الغرض مجرد الملاحة
 والظرافة من غير
 قصد الى استهزاء
 وسخرية فتليح
 والافتهم مطول من
 باب التشبيه *

الور دل الخد والمعقول كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع واعتراض عليه
 بل باللازم ان الذي يستعمل فيه الاسد مجازا ان كلن هو الانسان الشجاع فظاهر ان
 ليس بوصف للاسد الملزوم وان كلن الشجاع مطلقا فهو ليس بمشبه بالاسد بل
 هو الانسان الشجاع خامة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق المشبهه على المشبه
 وبل القول ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا لا يصح ضرورة
 ان معنى اسم الاسد حاصل لذات لها الشجاعة في الجملة اجيب عنه بل المصنف
 رحمه الله فرق بين المعنى والسمى بالعموم والخصوص فالسمى المجازي هو ما صدق
 عليه المعنى المجازي في الاستعارة وهو الانسان الشجاع مثلا واللازم للمعنى الحقيقي
 هو الشجاع فاللفظ لم يستعمل في اللازم بما هو لازم بل في فرد منه يقتضي القرينة فالمشبه
 هو الثاني والوصف هو الاول ولم يستعمل المعنى الحقيقي لم يحصل للمسمى المجازي وان حصل
 للمعنى المجازي فاندفع الامر ان وذلك ظاهر على ان المقصود تمايز الاقسام
 بحسب الاعتبار فلا ضرر في حصول المعنى الحقيقي للمجازي اذ يكفي في الاستعارة
 عدم الاعتبار وان المصنف لا يعتبر في الاستعارة التشبيه بل كون الوصف
 بينا فله ان يختار ان اللازم هو الشجاع مطلقا لا يضروه عدم كونه باعتبار اطلاق
 ان مشبه به على المشبه هذا قوله ﴿ فاذا كانت الاصلية اه قيل عليه في هذا تسليم
 ملتمعه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالاحتياج اليه ورد بتجويز
 ان يكون قوله فيكون الجزء اصلا تشبيها بخلاف الاداة كزيد اسد وقد عرفت
 ان تحقق جهة الاصل في الشيء لا يوجب صحة الاطلاق عليه الا ترى ان تحقق
 معنى الاضافة فيما اضيف بواسطة حرف الجر لا يوجب صحة اطلاق اسم المضاف
 اليه هذا قوله ﴿ كالعلة مع المعلول قيل وانما لم يقل كالسبب مع السبب على
 ما مر لان منه ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والسبب لا يطلق عليه مجازا
 ورد بان المصنف رحمه الله انما مثل بالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية فلو قال
 كالسبب مع السبب الذي هو مقصود منه لم يكن بين العبارتين فرق ولم
 ينتقض بالسبب المحض على ان الاصل منها يعني ما ينتقل منه الى الفرع في
 الجملة فلم لا يجوز ان يكون مسبب السبب المحض كذلك قوله ﴿

يستلزم الجزء الكل كترقبته على متفاهم العرف فانه يعد فيه الشخص الذي
قطعت يده او رجله بعينه الشخص الذي قبل القطع بخلاف الرقبة والرأس
وغيرهما من الاعضاء الرئيسية مما لا يبقى ينيلان الانسان بدونه فالكل يستلزمه
الجزء دون القسم الاول على هذا التفاهم واما صحة اطلاق العين على الرقيب
لو سلم عدم اشتراكه وقد نص عليه في كتب اللغة فكأطلاق اللسان على لترجمان
من حيث انه موصوف بهذا الوصف لا يوجد بغير العين واللسان قلنا في الحاشية
فلن قلت كيف يصح قوله يستلزم الجزء الكل مع قوله فلان الانسان لا يوجد بدون
الرأس والرقبة فلن هذا يوجب ان يكون الانسان هو الكل مستلزم للجزء
وهو الرأس والرقبة قلنا لا نريد بالاستلزام مصطلح اهل الجدل بل نريد
مصطلح اهل الحكمة والبيان فلان اهل الحكمة يريدون بمرادهم الهيئة توابعها فيقوان الحاشية
لازمة للمهيتو لا يقولون هي ملزومة لقلهوا اهل البيان يقولون المجاز لفظ يطلق على
لازمة التكناية لفظي اذ به ملزومة وموقد صرح في المتن ايضا ان الملزوم اصل واللازم
فرع اذا عرفت هذا فالرأس والرقبة جزان لا يوجد الانسان بدونهما فيكون
كل واحد منهما اصلا فيكون ملزوما واليد ليست بهذه الهيئة فلا تكون ملزوما
انتهى وقيل عليه اهل الحكمة يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانها
يطلقون اللازم على مقتضى المهيتمو ما يمتنع انفكاكه عنها ولا يخفى عليك ان
المعتبر عند الحكماء في دلالة الالتزام هو اللازم البين بالمعنى الاخص وهو الذي
يلزم تصوره من تصور الملزوم وان لم يلزمه في الخارج وانما مقصود المصنف
افهم يطلقون اسم اللازم على التابع دون المستتبع والملزوم على المستتبع
دون التابع واما الكلية فبمعزل عن هذا المقصود وبذلك يندفع ما يقال ان
كل ملزوم محتاج الى لازمه فيجري الاصل والتبعية في جميع اقسام المجاز
وقوله فان كلا منهما استخلى بعد الموت آه قلنا في الهداية والموصى
به يملك بالقبول خلافا لزمه الله وهو احد قولي الشافعي هو يقول الوصية
أخت الميراث اكل منهما خلافا قلنا انه انما ثبت في الارث بثبوت من غير قبول فكذا
الوصية ولنا ان الوصية أثبت ملك جديد فلها لا يراد بالموصى له بالعيب ولا يراد

عليه بالعيب ولا يملك احد اثبات الملك لغيره الا بقبوله اما الورثة خلافة حيث يثبت فيه هذه الاحكام فيثبت جبراً من الشرع بغير قبول الا في مسألة واحدة وهي ان يموت الموصى ثم يموت الموصى له قبل القبول فيدخل الموصى به في ملك ورثته استحسننا **قوله** **﴿** ينقذ بلفظ الهبة **﴾** او من شرايطه ان يطلب منها النكاح لا التمكين من الوطى فانه لا يكون نكاحاً وفي بعض الفتاوى النية وذكر شمس الاثمة السر خسى انها ليست اصلاً لعدم اللبس كقولهم للشجاع اسدوكما اذا حلف لا ياكل من هذه النحلة ينصرف الى المجاز بلانية ولان كلامنا فيها اذا مر حابه ولم يبق احتمال انتهى وفي شرح الكنز انها ليست بشرط مع ذكر المهر والتحقق انه اذا لم يكن قرينة تفيد المعنى المجازي من دلالة الحال على النكاح كعضل شهر وتسمية مهر وعدم قبول الحمل المعنى الحقيقي وامثال ذلك فلا بد من النية واعلام الشهود بنا على اشتراط فهم الشهود المراد على المختار فلن شرط جواز التجوز انتفاء قرينة تنقل على ارادة غير ذلك المعنى المجازي بشرط الحكم بالمجاز مع ذلك وجود قرينة تفيد المعنى المجازي واما الماهل فمريد لمعنى اللفظ غير مريد لحكمه فلا يلتفت لقصد عدم الحكم ولا يتم استدلال الشافعية ان الشهادة شرط في النكاح والكتابة لا بد فيها من النية ولا اطلاع للشهود عليها **﴿** قوله **﴿** الى غير ذلك كحصول المصاهرة وجريان التوارث والاستمتاع مجامعة ومباشرة **﴿** قوله **﴿** قلنا الخلوص آه يعنى قوله خالصة لك يرجع الى عدم المهر بقرينة اعقابه بالتعليل بنفى المخرج بقوله لتلا يكون عليك مخرج فان المخرج ليس في ترك لفظ الى غيره خصوصاً بالنسبة الى افسح العرب بل في لزوم المال لقرينة وقوعه في مقابلة الموعى اجورهن فصار الحاصل امل تلك الأزواج الموعى اجورهن والذى وهبت نفسها لك فلم تأخذ مهرًا خالصة هذه المحصلة لك من دون المهر منين امامهم فقد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم من المهر وغيره **﴿** قوله **﴿** وايضا يحتمل ان يكون آه وهذا المعنى مما ابدىه المصنف رحمه الله وحاصل جواز كونه متعلقاً بالملل لتأخير في احوال أزواجه له لافادة عدم حمل من لغيره صلى الله عليه وسلم **﴿** قوله **﴿** وهي مشتركة بينهما

فلا يصح عدو جوب المهر والنفقة منها فلان قيل فكين يصح عدو النسب قلت
لان حصول النسب منه ولو ذلك لان كلام المصنف في المصالح المشتركة وان كان
في مطلق ثمرات النكاح ما يختص هي بملكه كالنفقة والسكنى والقسم والمنع
من العزل الابالان وما يختص هو بملكه كوجوب التمكين منه والتحصين عن
غيره والقرار في منزله ﴿ قوله ﴾ لا يدلان على الملك عدم الدلالة على
الملك لا يستلزم الدلالة على عدم الملك فعلى تقدير وجوب الرعاية لا ينافي
معناها اعتبار معنى الملك لا يقال معنى النكاح والتزوج التلقيح والازدواج
سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مالم يعتبر في العقد المخصوص
بل اعتبر الملك قطعاً لاننا نقول التعميم ليس قيداً للمفهومات فلان النطق
وعدمه ليس بقيد للحيوان ﴿ قوله ﴾ رعاية المعنى اللغوي أى بحيث يكون
بعينه المعنى اللغوي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة لا توجد في المعنى الاصلى هذا
﴿ قوله ﴾ ينعقد بلفظ البيع وكذا بلفظ الاجارة عند ابى الحسن الكرخى
من كبار اصحابنا لان المستوفى بالنكاح منفعة في الحقيقة وقد سمي الله تعالى العوض
اجراً بقوله فاتوهن اجورهن فاستفيد منه انه بمنزلة الاجارة وما ورد عليه
صاحب المبسوط وغيره من ان الاجارة شرعاً لا تنعقد الاموقمة وبينهما مغايرة
على سبيل المناقات فلا يستعار احدهما للآخر مدفوع بان التوقيت ليس
جزء مفهوم الاجارة بل شرط لاعتباره شرعاً خارج عنه فهو مجرد تمليك المنافع
بعوض غيرانه اذا وقع مجرد الا يعتبر شرعاً كالملوكة هي الاركان ولو وجدت
بلاطهارة لا تعتبر مع ان عدم اجتماع المتضادين في محل واحد يوجب عدم
صحته النكاح بلفظ البيع نعم يمكن ان يقال ان العلاقة وهي السببية لملك المتعة
منتمية في الاجارة ولغائل ان يقول ان علاقة السببية انما تكون متحققة بين الهبة
والنكاح ان لو كان معنى النكاح هو ملك المتعول ليس كذلك فقد صرح المصنف
وغيره ان النكاح معنى شرعى يحصل من ارتباط الايجاب والقبول الموجودين
مسار تباطا حكماً يكون ملك المتعة اثره فالنكاح معنى غير الايجاب والقبول
وغير ملك للمتقبل الايجاب والقبول من قوله زوجت تزوجت موضوع

لانشاء النكاح يطلق على النكاح لما بينهما من العلاقة القوية حيث لا يتخلن عنه
 المعنى لان الانشاء إيجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود تسمية للالفاظ الانشائية لاسم
 معانيها وان الامر في ملك المتعة في قولهم النكاح عقد موضوع لملك المتعة ليست صلة للوضع
 بل للغاية كانه قيل عقد موضوع لعنى يترتب عليه ملك المتعة ومقتضى ذلك ان
 لا يكون علاقة التجوز السببية فافهم **قوله** **﴿** يعتق في الثاني لافي الاول **﴾** هذه المسئلة
 تعرف بالاسماقية لان ابا بكر الباخي الاسكاني كان له بواب يقال له اسحاق فكان اذا اراد
 تفهيم المسئلة لاصحابه دعاه وقال له هل اشتريت بمائة درهم فيقول نعم بل بالوفى
 ثم قال هل ملكت مائة درهم فيقول لا والله ما ملكتها **قوله** **﴿** اما بعد **﴾** وال
 المشتق منه فمجاز وقيل بل حقيقة واما قبل قيامه فمجاز بالاتفاق ومن ههنا توهم
 بعضهم ان عدول الشيخ الرئيس الى اعتبار عقد الوضع بالفعل عما اعتبره الفارابي
 من اخذه بالامكان معلا بانه مخالف للعرف واللغة لا يسمن ولا يغنى من جوع
 اذ لم يفده الموافقة له بهذا الرجوع لتصريح ارباب اللغة بالاتفاق على ان الا
 طلاق قبل قيام المأخذ ليس على سبيل الحقيقة وقد اعتبره هذا النوع داخلا
 في عقد الوضع ولا شك ان ما توهموه وهم داخض فلن مقصود الشيخ الرئيس
 ليس الاموافقة العرف واللغة وقد حصلت فيما اعتبره لصيغة مجاز المشارفة فيهم هو
 لا يدعى قط ان الاطلاق قبل قيام ماخذ الاشتقاق يكون داخلا في معنى الحقيقة
 على مستق العرف ومذاق اللغة هذا **قوله** **﴿** صدق ديانتى يبنى الفتى
 جوابه على مانواه ويحكم عليه القاضى بموجب كلامه ولا يلتفت الى مانعاه لمكان
 التهمة كمالواستفتى من فقيه بل قال كن على فلان النى فوجهه الى فهل برئت
 بذلك من اداؤه فينتبه بالبراءة ولورفع ذلك الى القاضى يقضى عليه بالاقرار
قوله **﴿** لانه اراد تخفيفاؤه فعدم تصديقه فضا لمكان التهمة لالعدم صحة
 التجوز والالم يصح ديانة **قوله** **﴿** الاصل الذى نحن فيه وهو ان السبب
 المتخض يصح اطلاقه على المسبب دون العكس والمتفرع عليه وقوع الطلاق
 بلفظ العتق من غير عكس لانه لما وصل تعليل الاول اور فداء التفرع في قوله
 فلا يثبت فحاصله فيقع الطلاق بلفظ العتق لانه سبب لازالة ملك المتعة ولا يثبت

العتق بلفظ الطلاق لان ازالة ملك المتعة ليست مقصودة منه ﴿ قوله ﴾ فلن
 العتق وضع يعنى ان الغرض منه انه موضوع لها فتجوز بناء على اقامة الغرض
 من اعمى مقامه على ما صرح به المصنف رحمه الله فيما نقل عنه ﴿ قوله ﴾ اذ كل منهما
 علة للنفى وقوله لانها لا تصح علة للنفى ﴿ قوله ﴾ لانها لا تستعارة لا تصح
 بكل ومن اذ لا ريب في عدم صحة استعارة السماء للارض وبالعكس بعلاقة الوجود
 والمحدث او نحو ذلك ولا الاسد للبحر والمجموع مع انها وصفان ملازمان له بل
 التجوز له طرق مخصوصة من جهة واضع اللغة بالوضع النوعى والثابت عنده
 الاستعارة اعتبار علاقة المشابهة في يوم من خارج ظاهر في المشبه وثبوته فيه
 اقوى منه في المشبه لان مبناها على المبالغة في حال المشبه بدعوى انه عين
 المشبه به فلا يصح استعارة الاسد للبحر والمجموع لعدم ظهورهما فيه ولا السما
 للارض لعدم قوة وجه الشبه في محل الحقيقة بالنسبة الى محل المجاز ﴿ قوله ﴾
 بل يعنى المشروع فيه كفى شرع آه يعنى انها يصح استعارة الطلاق للعتاق
 باعتبار اتصالهما في معنييهما المشروعين كفى شرعا ولكن لاتصال بينهما فيه
 فيما قبل كلمة بل يدل على اشتراط وجود الوصف الصالح في مطلق الاستعارة وما
 بعدها على ان يكون ذلك الوصف في الوجه المشروع في استعارة الالفاظ الشرعية
 ﴿ قوله ﴾ لان الطلاق رفع شروع في بيان عدم تحقق العلاقة المذكورة
 بين الطلاق والعتاق لان الطلاق في اللفظ رفع القيد وازالة الجبس نقل الى رفع
 قيد النكاح والعتاق القيد ومنه عتاق الطير لجوارحها وعتق الفرح اذ اقوى
 على الطيران وفرس عتيق للسابق والبيت العتيق القديم وللصديق لجماله
 اولقده في الاسلام والخير او شرفه اولعتقه من النار وقيل قلت امه لها وضعته
 من اعتيقك من الموت وكلن لا يعيش لها ولبنوه هذه المفهومات كلها ترجع الى
 زيادة قوة في معانيها وباعتبار القدم او السابق لجه بيت اوس بن حجر حيث
 قال * شعر * على الية عتيق قد بها * وليس لها وان طليت مرام * بل القدر قد
 علمت معنى * على وجازتي منى حرام * والمعنى انه علم من قديم انه لا

يغدر ولا يزني بجارقه وانها لا ترام بحلو وقد علمت ذلك معد فالاعتقائ اثبات
القوة والعتق في الشرع خلوص حكمي عن اثار الكفر الذي هو موت حكمي
وعجز كلي قلن الكافر ميت معنى فانه لم ينتفع بحياته الدنية ولم ينتف حلاوته
العليا كما قال الله تعالى افمن كان ميتا فلمحيته واثره الرق الذي هو سلب اهليته
لهما لعل له انقلاء من ثبوت انولات على نفسه حيث لا يصح نكاحه ولا بيعه
ولا شراؤه وعلى غيره من نكاح البنات والتصرف في الاموال والشهادات
ولا يتمكن من كثير من العبادات كصلوة الجمع والاعياد والجنابة والحج والجهاد
ويثبت به القوة الشرعية فيقدر على ما لم يكن يقدر عليه من قبل فعن هذا
يقال انه القوة الشرعية ويمكن ان يكون هذا المعنى من امر اذ المعنى اللغوي
ومن ثم قال في الصحاح والقاموس وغيرهما العتق الحرية الا انه مقيد بالطرية
على الرق وبه مخرج بعضهم والرق في اللغة الضعن ومنه ثوب رقيق وصوت
رقيق وكذلك التحرير ائبات الحرية وهي الخلو يقال طين حرأي خالص
عما يشوبه وارض حرة لاخراج عليها قوله فاجلب بقوله الاول بحمل
الكلام على المجاز العقلي الذي يكون في الاسناد حيث يكون الفعل مستند الى
السبب البعيد كما في قوله تعالى اخرج ابويكم من الجنة ينزع عنها لباسها
والثاني بحمل على المجاز اللغوي الكون في الطرى فيكون الاعتقائ مطلقا على
سببه النقي هو ازالة الملك قيل وكلا الجوابين ضعيف لاننا لنسلم ان الاعتقائ
منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطره عليه نقل شرعي اذ لا يفهم لغة وعرفا وشرعا
الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك ولو سلم
فلا نسلم كونه منقولا اليه لا الى ازالة الملك وكون اثبات انقوة انسب بما اخذ
الاشتقاق لا يصح دليلا على ذلك لجواز النقل الى معنى غيره انسب بالمعنى
الحقيقي والنقل لا يثبت لاثباته من نقل وما ذكره من معنى اثبات القوة انها يعرفه الافراد
من الفقهاء وقد علمت ان معنى العتق القوة والاعتقائ اثبات القوة فيكون
العتق ثبوته في محل قابل لها على ما صرح به علماء اللغة والقوة التي اثبتتها اللغة
معنى للعتق اعلم من القوة الجسمية وغيرها فهو يتناول اثبات القوة الحكمية

المذكورة وكما ان النقل نفسه خلاف الاصل لا ير تكب من غير دليل ولا يحمل عليه
من غير حمل كذلك النقل الى اجنبى لا ير تكب من غير ضرورة بل يحمل الكلام الى
المعنى الاقرب من المعنى اللغوى فالاقرب وذلك ظاهر يعرفه من يعرف
اللغة ويطلع على كلام الائمة المهرة في فن اللغة بل يفهم العوام من
ميرورة العبد حرا انه حصل له من الحالة ما يختص بالاحرار
وليس انفراد من اثبات القوة بالخصوصية اذ ذلك القدر ولم يقل
احد من ائمة اللغة والفقه والاصول ان معنى الاعتاق ازالة الملك او انه منقول اليها
فكيف يصح الاستعارة والذى يدعى ذلك فعليه البيان واقامة البرهان ومن
يدعى ما ليس فيه كذبته شواهد الامتناع قوله **﴿** يرد عليه اجلب عنه
بعضهم بل انه قد عرفت ان العتق تصرف شرعى معناه اثبات القوة بالخصوصية
فلا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة او مجازا لتحصيل العتق شرعا
واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب
ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رخصت عنك قيد الرق فانه
يجوز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على السبب كما كان الاعتاق
في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم السبب على
السبب ولا مسامح لتلك فيما نحن فيه لانه جعل الطلاق مستعارة لازالة الملك
فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق لا يقال يثبت العتق بدلالة الا
لتزام لكونه لازما للمعنى المجازى الذى هو ازالة الملك لاننا نقول تحقق لزوم
المعتق في دلالة الالتزام وهو كون الامر الخارج لازما بيننا في الوجود النهى
بحيث يلزم من تصور المسمى تصوره في حيز المنع وانما اللزوم المتحقق
بين ازالة الملك والعتق هو اللزوم بالمعنى الاعمالى الذى يلزم من تصورهما
الجزم باللزوم وان بنى الكلام على مذهب اهل العربية فكل واحد من الدلالات
الثلاث تابع للقصد والاستعمال واذا تحقق لهما فلا دلالة التزاما ولذلك لم
يستلزم التضمن والالتزام عندهم المطابقة التقدير ايمعنى ان ما يدل على

الجزء^١ والامر الخارج يدل على المعنى المطابق لو استعمل فيه وقصد من اللفظ
 هذا **قوله** لا للفظ الاعتاقى أى لفهمه على حذف المضائق **قوله**
 أقوى من ازالة القيد لوجوب أن يكون المستعار منه أقوى في وجه الشبه
 كالاسد للشجاع وأن يكون المستعار لازماً له واعتراض عليه بأن ازالة القيد أقوى
 لبقائه نوع تعلق له وهو حق الولاة في ازالة الملك واجب بل الأثر الباقية في ازالة
 القيد أكثر واشد كجواز الرجعة في الرجعى ووجوب النفقة وعدم جواز النكاح غيره
 وحرمة المصاهرة والمشاركة في النسل وغير ذلك وبلن المقام ليس فيه ازالة التلن
 احديهما مقيدة والاخرى مطلقة بل احديهما مقيدة بازالة القيد والاخرى
 بازالة الملك بخلاف المشفر والشفقة فلن الاطلاق والتقييد متحقق بينهما على أنه
 قد ورد المشفر بالمعنى الاعم **قوله** فان الاستعارة لا تجرى قيل عليه
 قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس
 ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون
 المشبه أقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقر في
 علم البيان ورد بلن الاشعار والخطب يجرى فيها ما يجرى من ابراز الكلام
 لاعلى مطابقة الظاهر لغائدة بديعة ونكتة غريبة بخلاف المسائل الفقهية فانها
 لا تجرى فيها ذلك ولا مقايضة بين الغنيين **قوله** وكذا اجارة الحر أه قال
 في التلويح يعنى لو قال بعثت نفسى منك شهر ابدى لهم لعل كذا ينقذ اجارة
 ولو ترك واحد من القيود يفسد العقد ولو قال بعثت عبدي اودارى منك
 بكذا فلن لم يذكر المدة ينقذ ببيع الامكن العمل بالحقيقة مع تعذر شرط البيع
 وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان ساء
 مثل بعثت عبدي منك شهر ابعثه لعل كذا انقذ اجارة لان اطلاق البيع على
 الاجارة متعلق عند اهل المدينة فيجوز عندهم اذا اتفق المتعاقدان عليه
 كذا في الاسرار وقيل ينقذ ببيعاصحى بما يحمل المدة على تأجيل الثمن او ببيعافاسدا
 عملاً بالحقيقة الفاصرة هذا كلامه ونقل عنه انه اذا جاز في غيره اذا اتفق المتعا
 قدان اقول ظاهر كلامه توجيه لكلام المصنف رحمه الله وبيان لمراده ولكن نصب

عينه ومطعم نظره الاعتراض عليه في تقييده انعقاد الاجارة بلفظ البيع بصورة
الحر ومحصله ان ذلك اشتغال بما لا يعنيه واعراض عما هو بصدده حيث قيد
صورة انعقاد الاجارة بلفظ البيع بالحر وهو مستغن عن مقرر كالتقييد بذكر
المدة وجنس العمل وهو محتاج اليه فانه لا فرق بين الحر والعبد في انعقاد الاجارة
اذا روى القيد ان لقيام القرينة وتحقق العلاقة ولا في عدم انعقادها اذا ترك
واحد منهما اذ يغيب العقد في صورة الحر لا انتفاء القرينة فيقيد بغيرها
لا يمكن العمل بالحقيقة على ما فصله القاضي ابو زيد الدبوسي في كتابه الاسرار
من اكابر الحنفية رحمهم الله وانما يقتضى الفرق على القول الاخير المرجوح
ولكن هذا الاعتراض ليس بشيء لان المصنف رحمه الله ليس في صدد بيان
الفرقة بين الحر والعبد في انعقاد الاجارة وعيها حتى يرد عليه الاعتراض
بعدم الفرقة ولا في صدد بيان شرائط الاجارة حتى يرد عليه ان مجرد الحرية
غير كافية في صحة المجاز بل لابد من ذكر المقتضية جنس العمل وانه هو في صدد
تفريع المثال الجزئي على ما قرر من الاصل الكلي وهو صحة اطلاق السبب على
السبب دون العكس فيما كان السبب سببا مضافا لا ينفي ان انعقاد الاجارة بافظ
البيع دون العكس بناء على هذا الاصل مختص بسورة عقد الحر واما انعقادها
بلفظ البيع في صورة العبد اذا اعتبر القيد ان كما في الاسرار فليس مما نحن
تقريبه هو على الحقيقة بناء على تعارف اهل المدينة لاهل التجوز بناء على الاصل
الذي كور هلكتا ينفي ان يفهم المقام والله ولي الفضل والافعال وكان ذلك مما
اثبتناه في تحريرنا للفرقة في سلف الازمنة **قوله** لان الهبة ليست سببا
اجيب عنه باننا انسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي
سببا للمعنى المجازي بعينه بل بمنه حتى يراى بالغيث جنس النبلت سواء
حصل به او بغيره وبان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطى وهو لا يختلف
في ملك النكاح وملك اليمين ولكن تغاير الاحكام لتغاير مباحثه لاذنا فانما ثبتت
في باب النكاح مقصودا في ملك اليمين تبعا ونحن اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك
المتعة في السجل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتناه ملك المتعة قصد الاتباع فيثبت

9

وتخصيص بعضهم بالعرض باطل لا محالة ولا اعتد ادبهم وحجتهم دافضة عن دريهم
 قوله ولا ماء فيه آه قيد به احتراماً عما كل فيه ماء فإريق لان اعادته
 امر ممكن لانه لا يعدم بالكلية بل يختلط مع اجزاء الارض فيحدث فيها التلويح
 من ان ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الازافة
 ما بقى كذلك ممكن فلا يبقى اليمين على ما انعقدت اما في مسألة قتل الميت
 وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداءً على القدرة في الجملة لا على الامكان
 الظاهر ولم ينعد اليمين على ما يخلقه الله في الكوز كما انعقدت على حيوة
 يحدتها الله تعالى في الشخص بعد ما خلق مع العلم بهوته لانه على تقدير الخلق
 لا يكون الماء النى في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لاشربن الماء النى في
 الكوز ان خلقه الله تعالى كما يقدر لاقتل الشخص ان احياء الله تعالى لان الماء النى
 في الكوز وقت اليمين اشارة الى الوجود لكونه مشاراً اليه وتقدير الشرط يقتضى عدمه
 فيلزم اتصال الشئ بالوجود والعدم ليس بشئ ^١ فانه مع مخالفته لما في الهداية
 والكافي والنهاية وغيرها من كتب الحنفية في جعلهم مسألة الكوز وقدر اريق
 ما فيه من الماء مثل مسألة من السقاء وقلب الحجر ظاهر الفساد اذا فرق بين
 الصورتين اصلاً لانه كما لا يكون الماء على تقدير الخلق هو الماء النى في الكوز
 وقت اليمين كذلك لا يكون على تقدير احداث الحيوة في الشخص الحيوة التى
 كن عليها وقت اليمين وقد ذكر في النظم انه فيما اذا لم يعلم انه لا ماء فيه فلن علم
 فيحدث بالاتفاق ولا نسلم ان الاشارة الى الماء بل هى الى الكوز واما الاشارة
 التى يتضمنها المعرفة فلا نسلم ان مفادها معهودية هذا الماء الخالص بل معهودية
 مطلق الماء فلن الاشارة فيه الى ما يعرفه كل احد من ان معنى الماء ما هو من بين
 الاجناس وهو لا يقتضى الوجود في الكوز في هذا الوقت لا يقال ان وضع
 المسئلة في الهداية وغير ما فيها تحقق الازافة بعد زملن يتمكن فيه من الشرب
 لان اليمين تنعقد للبر فيستثنى منه زمان تحققه والميتع فيل اريق من غير
 فصل لاننا نقول هنا تفسير للمسئلة على خلاف تخريج الفقهاء فانهم لم يفرقوا
 بين الصورتين اذ جميع الماء المنشوف ممكن وانما لا يحدث فيها اذا خلق لا يركب

هذه الدابة وهو راكبها فنزل من ساعته لان تحقق المكث بدون الزمان غير
 ممكن ولو مكث برهة بعد الخنز يحنث هذا وانما لا يحنث في الموقت اى فيما
 قال والله لا شربن ماء هذا الكوز اليوم فارق قبل الليل لان البر في الموقت
 انما يجب في الجزء الاخير من الوقت وعند ذلك لا يتصور البر لانقضاء الوقت
 المعين محال للبر فهو لا تمتناع اعادة الوقت المتعين ظرفا للبر لا لا تمتناع اعادة
 المهر اى فانه لم يعد مبعينه بل نشئ في الارض فانه غير مستحيلة حقيقة بل عادة
 هذا وبالجملة انه اذا لم يكن في الكوز ماء لا يحنث مطلقا عندها خلافا لابي
 يوسف رحمه الله واذا كان فيه ماء فارق من يومه كذلك الخلاف في الموقت
 ويحنث باتفاق الائمة الثلاثة في المطلق خلافا لفر رحمه الله لانه يستحيل عادة
 فاشبه المستحيل حقيقة فلا ينعقد اليمين واجيب بان البر متصور حقيقة باعادة
 الماء الذى اريق فينعقد يمينه ثم يحنث بحكم العجز الثابت عادة كما اذا مات
 الحالى فانه يحنث مع احتمال اعادة الحيوة **قوله** فيجعل اقرار اجمارا
 عن الحرية من حين الملك لانه غير مستحيل فيعتق عليه قضاءه واخذة له باقراره وان
 لم يسبق منه اعتاق وارادة الشفقة والتكريم والحرمة بعيدة غلبة البعد لندرة استعماله
 فيها فلا يحيل اللفظ عليها مع امكان ارادة غير ما على ان الفائدة الشرعية اولى
 بالاعتبار فتكون هى المتعينة ولا يرد عليه هذا لانه مشترك بين المشارك في النسب
 والدين والقبيلة قال الله تعالى واذا كرا عبادوا الى ثيودا خاهم صالحا وقال انما المؤمنون
 اخوة وقال يحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا وحكم المشترك التوقف على
 القرينة حتى لو قال من ابى او امى عتق على ان العتق رواية الحسن عن ابى
 حنيفة رحمه الله وقواه بعض المحققين **قوله** فان الاستعارة تقع اولا في
 المعنى بالتصرفى في امر عقلى باستعارة الهيكل المخصوص للمشجاع ثم استعمال
 فيه لفظ الاسد على ان لافراة قسيتين متعارفى يصدق عليه اللفظ حقيقة وغير
 متعارفى يصدق عليه مجازا بتوسط هذه الاستعارة على ما هو الراجع عند
 البيهانيين وماتى التلويح من ان هذا ميل الى النذهب المرجوح في تحقيق
 الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوى بل مجاز عقلى حيث جعل ما ليس باسد اسدا

واستعمل فيه اللفظ على انه استعمال فيما وضع له والذهب المنصور انه مجاز لغوى مستعمل في غير ما وضع له ساقط لان الميل غير مسلم ولا يدل عليه كلامه بل قوله ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعمل لفظ الاسد يدل على خلافه ولا فرق بين المذهبين الا باعتبار الوضع وعدمه ليكون مجازا عقليا اولغويا ولا بد فيهما من ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به بل يجعل الرجل من افراد الاسد وذلك لا يقتضى كونه حقيقة على انه ناقض بكلامه هذا ما اثبتته في شرح التاميم

قوله لا تجرى الاستعارة في الاعلام قيل فيه نظر لان العلم يدل على معناه العلمى بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص اخر ادعاء وتخيلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع بل عدم الجريان مبني على انه لا بد فيهما من ادخال المشبه في جنس المشبه به يجعل افراده قسمين والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد ورده السيد الشريفي بان تعرض القوم للجنس في بيلان الاستعارة انما هو لكثرة وقوعها في الاجناس دون الاشخاص بل عدم جريانها في الاعلام لان مبناها على المبالغة في حال المشبه بدعى انه عين المشبه به وذلك انما يحصل اذا كان المشبه به مشتهر ابوجه الشبه ولا شك ان الاجناس مشهورة بل وصلت لها حتى ان اسمائها تنبى عن اوصافها انباء تاما كالخيل والاسد واما الاشخاص فقلما يشتهر باوصاف كذلك كما تم في الجود فيجعل من له غاية الجود قسامين ذلك الشخص المعروف والاخر غير المعهود والافاذ اعتبر تشبيه زيد بعمر وفي الشكل والهيئة وقصدت المبالغة في التشبيه وادعاء انه عين عمرو لكما ل شبهه فقلت رايت عمروا فلما ظاهرا ان ذلك استعارة بعلاقة المشابهة ومن ذلك القبيل قولهم ابو يوسف ابو حنيفة بمعنى ان ابا يوسف رحمة الله بلغ الدرجة القصوى من الفقاها ولم يقصر عنها وقولهم ابو حنيفة ابو يوسف بمعنى ان البالغ الى هذه الدرجة هو ابو يوسف دون غيره وبالجمل المقصود من العيول عن التشبيه الى الاستعارة هو المبالغة في حال المشبه اعنى وجه الشبه كانه يساوى المشبه به وذلك يحصل اذا جعل من افراده داخلا في جنسه ان كان المشبه به جنسا وجعل عينه ان كان شخصا قوله فان قيل معارضة يعنى ان هذا ابني

من قبيل زيد اسد وهو على ما تقرر في علم البيان ليس باستعارة لهافيه من ادعاء امر مستحيل بل هو تشبيه بخن في الادوات فيكون المعنى مثل ابني وهو لا يوجب العتق اتفاقا ﴿ قوله ﴾ قصد انقل عنه اي على تقدير كونه استعارة لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى شئ هو المقصود في الكلام وهو اثبت الخبر فيكون المقصود اثبت الاسدية لزيد وهو محال ﴿ قوله ﴾ ادعاء معنى الحقيقة في الشئ قيل عليه انه ميل الى المذهب المرجوح وان ادعاء الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امر ان متدافعان واجيب بل التدافع ليس بين مراعات معنى الحقيقة ونصب القرينة المانعة بل بين ارادته ونصبه وقد علمت ان مبنى الاستعارة على الادعاء المذكور ﴿ قوله ﴾ فهذا عين من مذهبها قيل الشرط على هذا عدم قصد على دعوى امر مستحيل وعلى من مذهب عدم الاستحالة فاین احد هما من الآخر ورد بل الاشارة الى ما ذكره من نفى الاستعارة بناء على الاستحالة ﴿ قوله ﴾ قلنا حاصله منع التعليل المذكور يعنى لانسلم ان الاستعارة في خبر المبتداء غير جائز مطلقا عندهم لاتفاقهم على الاستعارة في قولهم الحال ناطقة ﴿ قوله ﴾ خبر المبتداء هو ابني اسم مشتق على ما في كتب اللغة من تفسير الابن بالولد اصله بنى اوبنو والاسم البنوة وفي حديث بنت غيلان * شعر * وان جلست تبنت * اي صارت كالبيت المبنى فعلى هذا هو حقيقة معناه وليس يتاويل فيكون استعارة تبعية من قبيل الحال ناطقة فيعتق الابن لامن قبيل زيد اسد فلا حاجة الى ان يقال انه مستعمل في المشبه المترك وهو الرجل الشجاع لافي معناه بدليل قوله * شعر * اسد على وفي الحروب نعامة * فتحاء تنفر من صغير الصافر * فهلا بدرت الى غزالة في الوعى * بل كن قلبك في جناهي طائر * وقوله * شعر * والطير اغربة عليه باسرها * فتح السراة وساكنها * وامثال ذلك وقال السيد الشريف هذا الاستدلال يشعر بل اسد مستعمل في مفهوم مجترى وصاغل فلا يتصور حينئذ تشبيه فضلا عن الاستعارة بل يكون اطلاق اسم الملزوم على اللازم ثم استعمال الاسد في معناه الحقيقي ينافي تعلق الجاربه الاذلو حطم ذلك المعنى على سبيل ما هو لازم له

فاثله عمران بن خطان
السيد موسى مفتي
الحوارج وزاهد
يهجو الحجاج * منه
رحمه الله تعالى *

ومفهوم منه في الجملة من الجراة والصولة ﴿ قوله ﴾ لاعوم للمجاز والضرورة
تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى وردبانه ان اريد الضرورة
من جهة التكلم في الاستعمال فيمنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض يسع
للمتكلم ويتعرض له فان في المجاز لطاين العبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة
لزيد البلاغة وقال صاحب الكشف عموم المجاز انها هو لما يلتحق به من الدليل
لا لكونه حقيقة والالكان كل حقيقة عاملا ما قيل يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع
او القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ليس بذلك لانه لا يدخل
في ذلك لكون اللفظ حقيقة او مجازا ﴿ قوله ﴾ قال بعض الشافعية لاعوم
للمجاز في التلويح ذلك مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور نزاع في صحة
قولنا لجاني الاسود والرمات الا زيدا وتخصيصهم الصاع بللطعم مبنى على ما
ثبت عندهم من عليية الطعم في باب الربوا وقيل ولولم يقل الشافعي بعموم
المجاز لما قال بارادة جميع المطعومات ومع ذلك فالتعليل بالضرورة مما لا يعقل
ولكن هذا مذكور في كتب اصحابنا ﴿ قوله ﴾ لا يراد باللفظ الواحد قيل
لانزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراد
كاستعمال وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي
والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط
في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ
موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في معنيين استعماله في غير ما وضع له
فعلى تقدير صحة الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وردبان المنصوص عليه في كتب
الشافعية ان منه به ان اللفظ ظاهر في المعنيين بل حقيقة فيهما كما في المشترك حيث
الحق المعنى المجازي للوضع النوعي للعلاقة بالحقيقي وكونه مجازا فيهما مختار
ابن الحاجب فكيف يدعى الاتفاق في المجازية وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ
ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم
نحو لا تلق الاسد اي السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه موضوع له
والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كل اللفظ بالنظر الى هذا

الاستعمال مجزا وهو نوع منه استعمال المشترك في معنييه وانما ذلك من جهة اللفظ
اذالم يثبت ذلك وهو مختلرا في الحسين البصري وجهة الاسلام الفز الى واختاره
ابن الهمام في غير المفرد وجهور اصحابنا واثة العربية لا لفظولا عقلا وذلك
لان ارادتهما جميعا لا يخلوا ما ان يكون من حيث ان احدهما حقيقة والاخر مجاز
لا فان كل الثاني فليس مما نحن فيه وان كل الاول فلا بد من توجه الذهن الى احدهما
حقيقة والاخر مجاز والذهن لا يتوجه اصالة في حالة واحدة الى حكيم قطعاما
اتفق عليه العقلاء قاطبة قوله **﴿** لرجحان المتبوع **﴾** قيل عليه لا نزاع في ذلك
اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع
ايضا كراة التابع فقط بعبوة القرينة وانت خبير بان الدلالة اللفظية هي
الفهم الحاصل من العلم بان اللفظ موضوع لمعنى كذا وانما الاستعمال فلا يمكن
ان يكون قرينة صارفة عنه ومما اورده اصحابنا على ذلك ان الموضوع له بمنزلة
المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا عنه
وقيل عليه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير
تصور استقراره وحلوله ورد باننا لا نقول بالحلول حقيقة بل بمنزلة المحل فلا
يتصور ذلك فهنا وجه افتناعي يفيد الظن الذي يكفى في مثل هذا المقام ومنه
انه يلزم ارادة الموضوع له لكونه موضوعا وعدم ارادته لعدول عنه الى المعنى المجازي
وهو محال وقيل عليه لا نسلم ان ارادة الثاني يوجب العدول عن الاول لجواز دخول
كل منهما تحت الارادة وادبها استغنت ان المعنى الحقيقي اذا توجه النفس
الى ارادته فلا يمكن لها ان تلتفت لفت المعنى المجازي في هذا الان لبساطته وعدم
الوحدة الجامعة بينهما ومنه ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز
لافتقر اليه لتنافي اللوازم يدل على تنافي اللزومات قيل عليه ان استغناء
الحقيقة لا يتنافى افتقر المجاز ورد بان اللفظ في المجموع مجاز بشرط بالقرينة
المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون مراد وغير مراد فان قيل له الموضوع له
هو الحقيقي وحده والقرينة تجب على انه وحدة ليس وهذا لا يتنافى كونه داخلا
تحت المراد اجيب بان الوحدة اذا لوخطت في الوضع يلزم من انتفاءها

انتفاؤه فلا صرف ولا نال صرفي ان وجد فلا موضوع له والا فلا مجاز ومنه ان اللفظ
 بمنزلة اللبس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين وهو حقيقة لاجل مجاز لاخر كما يمتنع
 استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كاتسء شخصين ثوبا واحدا في
 ان واحد يلبس بكل منهما بتمامه على انه ملك لاجل مجازية لاخر وقيل عليه ان
 عدم جواز استعمال الثوب الواحد بطريقين شرعا واستحالة حصول الجسسين
 في مكان واحد لا يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي
 معا ورد بانه توضيح وتمثيل للمعقول بالمحسوس وهو يكفي في مثل هذا المقام
 وان ثبت ان ذكرت معنى الحقيقة واستعمال اللفظ فيها تنبهت على عدم ورود
 هذا الايراد **قوله** معتنى المعتنى مع وجود المعتنى قال محمد رحمه الله
 في الجامع الكبير لو ان عربيا لا ولاء عليه اوصى بثلاث ماله لمواليه وله معتنى
 واحد فاستحق النصف كان النصف الباقي مرودا الى الورثة ولا يكون لموالي
 مولاه لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ فبطل المجاز **قوله** لفظ المولى
 حقيقة في المولى الاسفل قيل عليه بل هو حقيقة في المعتنى مطلقا وانما المجاز في النسبة
 فهو الى زيد مثلا حقيقة في معتنقه بالمباشرة مجاز في معتنى معتنقه بالسببية
قوله ولا يراد غير الخمر لعلاقة في غامرة العقل فلا يجب فيه الحد ومن
 اوجبه تمسك بدليل اخر من سنة او غيرها ولا اجماع مع خلاف ابي حنيفة ومن وافقه
قوله لان الوطى وهو المجاز مراد اجماعا قيل عليه لا اجماع مع مخالفة
 ابنه سعد رضي الله عنه لان المراد عنده المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب الا
 ان يراد اجماع من بعد الصحابة بل الائمة الاربعة وفيه ان الشافعي حملها على
 المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل اخر من نحو ما روى انه عليه السلام قال
 لجنب عليك بالصعيد فانه يكتفيك على بل هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد
 الوطى ويجل تيمم الجنب والمس باليد فلا يجعل ذلك قيل عليه ان ذلك ليس
 بمخالف للاجماع وانما يكون ذلك لورفع امر امتقا عليه وعدم القول بان المراد
 المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفتهم ورد بل مثله
 خرج الاجماع عند المخالفين جريا على ان السكوت فيبايعم به البلوى بيلن

سبها في الصحابة على ان عدم قولهم بعدم منوع قال بعض المحققين قوله
 تعالى اولامستم النساء مراد به الجماع مذهب جماعة من الصحابة منهم ابن عباس
 رضى الله عنهم وكونه مراد به المس باليد قول جماعة اخرين ورجحنا قول الطائفة
 الاولى بالمعنى وذلك انه سبحانه وتعالى افلح بيان حكم الحدين الاصغر والاكبر
 عند القدرة على الباء بقوله اذا قبتم الى الصلوة الى قوله وان كنتم جنبا فاطهروا
 فبين انه الغسل ثم شرع في الحال عند عدم القدرة عليه بقوله وان كنتم مرضى
 او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا
 صعيدا الاية وللفظ لامستم مستعمل في الجماع فيجب حمل عليه ليكون بيان الحكم
 الحدين عند عدم الماء كما بين حكمها عند وجوده فيتم الغرض بخلاف ما ذهبوا اليه من
 كونه باليد ويدل عليه من السنة ما في صحيح مسلم من مس عائشة رضى الله عنها قد فيه
 صلى الله عليه وسلم حين طلبته لما فقدته لاولها من صوبتان في السجود ولم يقطع صلاته
 لذلك وعنها انه كان يقبل بعض نسائه فلايته وضاع رواه البزار في مسند عباسنا
 حسنه واخرج الدارقطني رحمه الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل
 بعض نسائه ثم خرج الى الصلوة ولم يتوضأ قال عروة فقلت لها من هي الا انت
 فضحكت قوله في المولى الاستلزامى المعتقد على بناء المفعول والمعتقد
 على بناء الفاعل وذلك عرف مستعمل بين علماءنا وغيرهم قوله في لالة
 اللفظ على لازمه لا يكون مجازا قيل عليه معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز
 هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازى معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا او كونه
 يتصور وذلك والمجاز مشروط بعدم الارادة ولهذا عدل المصنف في تحرير
 البحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازى
 معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة
 والمجاز سواء سميت الصيغة مجزا ولا ورد بل المراد من قولهم انها لا يراد ان
 بالذات واما ارادة لوازم الحقائق بطريق التبعية للحقائق وكونها لازمها
 فليس بجمع بينهما في الارادة القصدية وهذا معنى قولهم اسم الذات مستجمع
 لجميع الصفات فيعمل في الامكام بحسب الاعتبارين وذلك في الشرعيات
 كالمهية بشرط العوض والاقالة تسهيلان بيعا لانها من لوازمها وكشوى القريب

يسى اعتقافاً لأنه من لوازمه وموجباته فكذلك أمانته فيه مسهله نذر اطلق عليه
 وموجبه يمين قصد مغاوبته لكونه لا اطلاقاً للصيغة عليها واردة لها قصدية
 بل للزوم والتبعية ﴿ قوله ﴾ وقع في خاطري اشكال نقله في الكشف والتحقيق
 عن شمس الأئمة السرخسى مع الجواب من وجهين الاول انه لما استعملت الصيغة
 في محل آخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت
 بلائمة الثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد لان
 الشرع لم يجعله يميناً الا عند القصد بخلاف شري القريب فلن الشرع جعله اعتاقاً قصد
 لو لم يقصد ﴿ قوله ﴾ ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال قيل عليه الاشكال
 الوارد على جواب القوم لا يندفع بهذا المقال وانما يصح فيما نوى اليمين فقط
 ورد بل المصنف قرره بالترديد فيجوز ان يكون الجواب بلختيار الشق الثاني
 ومنعاً للجمع في الارادة ولو اقتصر على الاول يمكن ان يقال ان المقصود ابطال
 ما قيل في الجواب السابق من ان اليمين موجب الكلام وذكر الشق الثاني لتأكيد
 ارادة الاول لكانه قيل ليس اليمين الاموجب الكلام والالزم الجمع بينهما فتعين
 ان يكون موجبه كما مرحت فتعين ان ينعقد اليمين بلا قرينة ﴿ قوله ﴾ ولم ينو
 النذر قيل لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة ارادوا لا اجيب
 بانه لا يمنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة
 ب ارادته ولا تأثير لها قال السيد الشريف قدس سره هذا مراد بان كلام
 المصنف رحمه الله مخصوص بالاناشات الشرعية حيث قال لكن في الاناشات
 الشرعية يمكن ان يثبت آه وفيها مزيد قوة دون العرفيات والخبر
 ﴿ قوله ﴾ فمن شاء فليؤمن ظاهره التخيير بين الايمان والكفر
 والامر بهما ولكن سياقه قرينة صارفة عنه مانعة عن ارادة الحقيقة
 اخلاعات في الاتيان بالماذون به ولا عتاب للامثال بالماذون به فهو مجاز عن
 التوبيخ والانكار ﴿ قوله ﴾ نحو طلق آه تركت حقيقته التي هي التوكيد
 بقريته ملفة عنهلوهي قولها ان كنت رجلاً لان هذا انما يقال عند ارادة اظهار

عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون للتوبيخ مجازا كما يقال سب
السلطان ان كنت رجلا **قوله** كما ذكرنا في التخصيص هو ما قلناه في
فصل قصر العام ان الموجب لقصره على بعض ما تناوله ربما يكون كون بعض
الافراد ناقصا مثل كل ملوك الى حر فانه لا يقع على المكاتب لنقصانه في الملكية
او زائد مثل لا ياكل فاكهة فانه لا يقع على العنب لانه وان كلن فاكهة لغتوعر فا
الان فيه معنى زائد على التفكه اي التلذذ والتعم وهو الغذاءية وقوام البدن
ومثال ذلك ان السرفة لا تقع على النباش ولا على النهب والنصب *

قوله الاعمال بالنيات أه يدل على حصر حصول العمل بالنية وانتفاءه
بعدمه نفس هذا الكلام يدل عقلا على ان حقيقة غير مرادة فيكون المراد منه
حكمه مجازا وذلك بالاتفاق ولكن الحكم نوعان اخرى هو الثواب والاثم
ودنيوى هو الصحة او الفساد فحمله الشافعية على الدنيوى لانه الاصل الظاهر
في الفهم المتبادر في متعلق السجور والواقع خبرا كقوله عليه الصلوة والسلام
لا صلوة لمن لم يقر بفاتحة الكتاب الان يمنع عنه مانع كما في قوله صلى الله عليه وسلم
لا صلوة لجل المسجد وحمله الخفية على الاخرى لدليلين اشار الى احدهما
المصنف الاول ما ثبت في محله ان الثواب مراد بالاثم وان المشترك لا عموم له
على ما حقق في محله وان لم يسلمه الشافعي فلان بالى بانكار الخصم لا مرئى بتبديل
يوجهه على ان المجاز لا عموم له عنده فهذا سبيل الحكمة وذاجدلة بلتى هي
احسن والثاني انه لو حمل على الثواب لكن الاعمال باقية على عمومها اذ لا ثواب
لعمل بدون النية ولو حمل على الصحة يجب تخصيصها بالاعمال التي يقصد بها
الثواب وهي العبادات اذ لا خلا في انه لا خلاف لاحد في صحة البيع والشر او الا
جارة والنكاح وامثالها بدون النية واعتراض عليه من وجوه الاول اننا نسلم
ان الحكم مشترك بين النوعين لفظا كالعين بين معانيه بل هو موضوع لاثم الشيء
ولازمه فيكون مشتركا معنى كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس وغيره هو الثاني
ان القول بعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي ولو ثبت فلها ان يقول اننا نقدر
فيكون مجازا بالحنف لا مجازا امر سلاحتى ينافي العموم والثالث اننا نسلم ان

الثواب مراد بالاتفق وعدمه بدونها اتفاقا لا يقتضى ذلك لان موافقة الحكم
 للدليل لا تقتضى ارادته منه وثبوته به يلزم عموم المشترك بمعنى ارادة
 معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كل الحكم
 ثابتا لمعانيه والرابع ان عدم بقاء الاعمال على عموميه مشترك بالالزام اذ لابد
 عندكم من تخصيصها بالاعمال التى هى محل الثواب والخامس انه لو قيل على
 الثواب لم يدل الحديث على عدم صحة لعبادات بدون النية ولا هجة لكم
 تتمسكون بها على وجوب النية في الصلوة والزكاة والصوم وغيرها غير هذا
 الحديث والكل ليس بشيء اما لاول فلان الاشتراك المعنوى انها يصح اذا
 كان هناك قدر مشترك ذاتى او عرضى بين النوعين صالح ان يكون مراد بالحكم
 ولاشك ان الضم والفساد ليسا مباينين على العمل وان كل مقارنا له والطلاق
 الحكم عليها انها هو على اصطلاح وعلى الثواب والاثم اصطلاح اخر فاذا اريد
 النوع على منه بالعمل فانما يراد احدهما على انه صفة قائمة به عارضة له والاخر على
 ان اثر مترتب عليه مسبب عنه ثابت به فيكون عموم المشترك بمعنى ارادة
 معنييه وهو باطل ولا يمكن ان يراد من الحكم الملابس او المقارن او نحوهما قطعاً
 ولا يصح ان يقول به احدهما صلاً والالزم عليه اشتراط النية في الاركن والشرايط
 وهو منتق بالاجماع واما الثاني فالكلام على التحقيق ان المشترك لا عموم له اصلاً
 سواء سلمه الشافعى او لا وما يدل على نفى عموم المجاز المرسل لو تم لدل على
 نفى عموم المجاز بالحنف واما الثالث فلانه لا يتصور نزاع من الشافعى في
 كون الثواب مراداً من الحديث وان نازع في ذلك منازع فالحديث يحكم
 ببطلان هذا النزاع فان تمام الحديث على ما في الصحيحين وغيرهما الاعمال
 بالعبادة وانما الكل امر عام نوى فمن كن هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله
 ورسوله ومن كن هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر
 اليه ولا خفاء في ان الثواب ينور مع صدق العزيمة وخلص النية وجودا وعدما
 واما الرابع فلا يخفى انه سفسطة ظاهر الفساد لان المستفاد من قولنا ثواب
 الاعمال بالنيات انه لا يحصل الا بها وهو في مظانه من الطاعات والقربات ولا دلالة

٢ انه خلاف الاصل
 ولا يرتكب الابدليل
 قائم ووجه ظاهرة
 منه رحمه الله تعالى *

له قط على ان كل عمل مقلد بالنية يثاب حتى يلزم تخصيص الاعمال بالنية هي محل
 الثواب مع امكان المناقشة على تقدير دلالته على ذلك واما الخامس فلان المقصود من
 العبادات المقصودة الثواب لا غير فاذا انتفى انتفت الصحة بخلاف الموضوع فلان المقصود
 منه كونه مقبلا للصلاة فلا ينتفى الصحة بانتفاء الثواب وقيل عليه انتفاء الثواب انما
 يوجب انتفاء الصحة اذا كانت عبارة عن ترتيب الغرض وهو الثواب واما
 اذا كانت عبارة عن الاجزاء ورفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامثال
 او موافقة الشرع فلا قلت المقصود من شرعية العبادات انه هو الثواب
 فهو لازم لها بحكم الشرع وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لا محالة ولا معنى
 لا يجلب انتفاء الثواب انتفاء الصحة التي هي الثواب وليست الصحة عبارة عن
 الاجزاء ورفع وجوب القضاء الذي هو اثر مترتب عليها ولازم متلخر عنها بل
 هي عبارة عن وقوع العمل على وفق الشرع ونهج الصواب على ما لا يخفى
 لاولى الالباب وقال بعض المحققين في معنى الحديث اى صحته واعتبارها
 شرعا بالنيت والمراد العبادات لان كثير من الممارسات تعتبر شرعا بلانية كالنكاح
 والطلاق وذلك لان الاصل ان متعلق المجرور الواقع خبر استقرار عام الا
 اذا قام الدليل على خلافه كما في لاصلوة لجار المسجد اى لاصلوة له كاملة لان قيام
 الدليل على الصحة اوجب كون المراد كونا خاصا فيكون من حثى الخبر لان
 وقوع الجار والمجرور خبرا فلنا ان نقول بالوجوب اى سلمنا ان كل عبادة بنية
 والوضوء لا يقع عبادة بدونها وبذلك قضينا عهد الحديث وليس الكلام في هذا
 بل في انه اذا لم ينو حتى لم يقع عبادة سبب للثواب فهل يقع شرط معتبر للصلاة
 حتى تصح به او لا ليس في الحديث دلالة على نفيه ولا اثباته فقلنا نعم لان الشرط
 مقصود التحصيل لغيره لالدائه فكيف حصل المقصود وصار كستر العورة
 وباقي الشروط لا يفتقر اعتبارها الى ان تنوى فمن ادعى ان الشرط وضوء هو
 عبادة فعليه البيان **قوله** **والمجمل** متعارفا والتعاري بالتفاهم عند
 مشايخنا العراقيين وبالتعامل عند مشايخنا الخراسانيين وقال بعضهم الاول قول
 ابي حنيفة رحمه الله والثاني قولهما فلو حث لا ياكل لحما فاكل لحم ادمى او خنزير حث على

الاول دون الثاني **قوله** **﴿** وهى اكبر منه سنا او معروفة آه الاولى وهى معروفة او اكبر منه سنا على عكس ما ذكره هذا التقييد اما لان تعذر الحقيقة لا يكون فى الاصغر المجهولة النسب على ما فى المحيط وفتاوى قاضيجان من انه يفرق بينهما الزمت بنتاله فيكون احترازا عنها واما لانه فى الاكبر ومعروفة النسب اظهر وفى الاصغر المجهولة النسب ايضا لا يثبت التحريم وانما يفرق بينهما اذا امر دفع الظلم عنها كما فى الجب والعنة لانه حينئذ يمتنع عن وطئها بناء على ما عنده فينفوت حقها على ما فى الاسرار والمبسوط والدليل الذى اورده المصنف فى ثبوت عدم التحريم يتناولها **قوله** **﴿** اى المعنى الحقيقى انما يفسر بذلك لان الحقيقة والمجاز صفة للفظ لانه استعمال اللفظ ولا معنى لامتناع اللفظ حقيقة **قوله** **﴿** لان الشرع يكذبه قلن قيل اشتهل لنسبها من غيره لا يدل على عدم ثبوته من غير من اشتهر حتى يكذبه الشرع فى هذا القول وانما يدل على ثبوته من اشتهر وثبوت النسب من رجل لا يثنى ثبوته من اخر كما لو ادعى رجلا ولدا مائة مشتركة بينهما يثبت نسبه منهما وصارت ام ولدهما وهويرثهما ويرثانه وهو للباقي منهما وذلك مذهبنا وقول على رضى الله عنه ورواية عن عمر رضى الله عنه فتكذيب الشرع اياهم بناء على الاشتغال ممنوع قلت الاشتغال يدل على ان نسبه من اشتهر دون غيره فلو ثبت من المقر يكون ابطالا لحق غيره بخلاف ما لو ادعى مجهول النسب فانه يثبت نسبه منها شرعا فانه لا يتضمن ابطال الحق الثابت لغيره هذا **قوله** **﴿** بخلاف العتق آه يعنى لو قال للاكبر او معروف النسب هذا ابني يعتق وفيه خلاف الشافعى رحمه الله وروى ان ابا الحسن على بن الحسن النيسابورى الصندلى من الخنفة وابا محمد عبد الله بن يوسف الجوينى وابنه ابا المعالى عبد الملك من الشافعية كانوا بنيسابور يشار اليهم بالفقه وكثرة العلم ولكل منهما اصحاب وتلاميذ واذا اجتمعوا فى مجلس يبادر بعضهم على البعض بالسؤال والاعتراض وكان لابي الحسن حدة الخاطر مع التهاثر فتناظر وايوما فى هذه المسئلة فاستدل ابو محمد الجوينى وقال لا يثبت النسب

فلا يثبت العتق فاعترض عليه ابو الحسن وقال يبطل هذا الكلام بشهور
النسب فانه يعتق عليه ولا ياحقه نسبه فقال ابو محمد لانسلم ذلك فانه ياحقه
نسبه ايضا فاشار ابو الحسن الى ابي المعالي وقال هو ابني فضحك من
حضر وتولد من قوله خفاء ﴿ قوله ﴾ على هذا الوجه عبارة فخر الاسلام
في تقرير هذا المقام ان في الاصغر منه سنا تعذر اثبت الحقيقة مطلقا لانه
متحقق من اشتهر نسبها منه وفي حق المقر ايضا في حكم التحريم لان
التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه منافي للملك فلم يصح حقا من
حقوق الملك وكذا العمل بالمعجز وهو التحريم في الفصيلين متعذر لهذا
العذر النفي ابليناه انتهى اى في فصل الاكبر منه سنا والاصغر المعروفة
النسب ﴿ قوله ﴾ لاحاجة اليه يشير الى ان دلالة قوله هذه بنتى على التحريم
بطريق الحقيقة انها تكون التزاما وقد ثبت في محله وصح ان دلالة التضمن
والالتزام لا قصد فيهما وانما القصد في دلالة المطابقة فتكونان تابعتين لدلالة
اللفظ بالطابقة وتلويها في الفهم عنه فلا يمكن الترديد وجعل ثبوت النسب
مقابلا لثبوت التحريم لتلازمهما في الدلالة والفهم وعدم انفكاكهما وذلك لان
التحريم على هذا التقدير انها ثبتت على تقدير ثبوت النسب فلا يكون
مقابلا لانه لا ينفك عنه وليس الوجه في قبح الترديد ان التحريم ليس داخلا
في المعنى الحقيقي اذ التحقيق ان دلالة اللفظ على المعنى التضمني والالتزامي
في ضمن المطابقة حقيقة على ما هو صريح كلام فخر الاسلام وغيره من الحنفية
والمصنف لا ينكر ذلك والدليل عليه ما سبق في هذا الكتاب من فرقه بين التحريم
الاول والثاني وقوله فلن لفظ السقف اذا آه وما سياتى من ان فخر الاسلام لورد
انه ان ثبت التحريم فاما آه وما ذكره في كتابه المسمى بتعديله الميزان حيث قال
وزعم مجازية التضمن والالتزام خطأ فانهما ليستا بطريقي المعجاز فلان المعجاز
لفظ اطلق واريد به جزء ما وضع له او لازمه الخارجى كما اذا اطلق السقف واريد
به بعضه او اريد الجدار اما اذا اطلق فليريد به ما وضع له ومع ذلك دل على
جزءه على الجدار فالدلالة لا تكون مجازا انتهى ﴿ قوله ﴾ فلن لم يثبت

النسب لا يمكن ثبوت التحريم وذلك لان المعنى المستعمل فيه اللفظ والمقصود به اولاً وبالذات والمخصوص بالتفقت عندنا معشر الحنفية انها هو المعنى المطابق والدلالة المستقلة التابعة للمقصود والاستعمال هي المطابقة واما المعنى التضني والالتزامي فلا يستعمل فيها للفظ اصلاً ولا يقصد الا بالعرض وثانياً ولا يفهمان الاتبعاني ضمن المطابق وتلوه فلا يتحقق دلالة التضمين والالتزام الا بالتبعية للمطابقة وذلك للاتفاق على انحصار الدلالة اللفظية الوضعية على ثلاث انحصاراً عقلياً فلو كن كل واحد من الثلاثة معنى بالاستقلال تابعاً للمقصود والاستعمال بطل هذا الانحصار لخروج الدلالة الغير المستقلة مع ثبوتها لا يرب لا يقال دلالة اللفظ عليهما ليست باعتبار وضعه لهما بل من حيث انها جزءه او خارج فلا تكون من اقسام الدلالة الوضعية اللفظية بل من اقسام الدلالة العقلية لانا نقول لاشك ان تلك الدلالة بمدخل من الوضع مستندة اليه لا يفهمها من اللفظ الا من يعرف وضعه لمعناه واستعماله فيه وليست كدلالة الدير المسموع من وراء الجدار على وجود الالفاظ ونحوه فلا ينبغي جعلها من اقسام الدلالة العقلية فان قيل بطلان الانحصار ينقلب عليكم بدلالة التضمين والالتزام المستقلتين اللتين يثبتهما البعض قلناهما اذا خلا في المطابقة باعتبار الوضع النوعي عندنا **قوله** فهذا التردد يكون قبيحاً اذ قيل محصل كلام فخر الاسلام ان الحقيقة في معرفة النسب امان تجعل ثابتة مطلقاً اي بالنسبة الى جميع الناس فيثبت النسب من المقر وينتفى من غيره وهو باطل واما بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازماً للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت له وجهه بناء على اشتغال النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحته فالتحريم الثابت بهذا الكلام منافي للملك اقول توجيه كلام فخر الاسلام رحمه الله بهذا التوجيه ودفع اعتراض المصنف عنه به شرح لا يطابق المشروع بل لا يناسبه واصلاح بين المتنازعين بحمل الكلام على ما انتفا على خلافهما الاول فلان كلام فخر الاسلام مريح في ان دلالة قوله هذه بنتى على التحريم من قبيل الحقيقة فانه جعل اثبات الحقيقة على وجهين

أحدهما اثباتها مطلقا في حق المقر وغيره في ثبوت النسب عنه وانتقاله عن غيره
وتعذر ذلك لثبوته عن من اشتهر عنه وثانيهما اثباتها في حق المقر وحده في حق التحريم
فاما ان يكون المراد منها ثبوت النسب من المقر وحده دون غيره وليظهر اثره في حق
التحريم لكونه لازما له فحسب كما زعمه القائل توهمها منه ان في صورة اثبات
التحريم بقوله هذه بنتى لا يكون من وجوه اثبات الحقيقة وهو في صدد
بيان ذلك لولم يصح الامر على ما توهم فانه انما لا يكون كذلك اذا اريد منه التحريم
والا فقد سلق ان دلالة اللفظ على المعنى الالتزام من قبيل الحقيقة واما ان
يكون ثبوت النسب و ثبوت التحريم على ما فصله المصنف رحمه الله على ان
يكون تركه بيان ثبوتها في حق النسب فقط لا اشتراكه في الدليل السابق وظهوره
منه فعديل عنه بادر الى بيان تعذر ثبوتها في حق التحريم بطريق الالتزام
وهذا هو الظاهر يدل عليه قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام وقوله مناني
للملك وذلك لانه لما قدر كون التحريم ثابتا بهذا الكلام وعلل تعذر اثباته
ببنافلت الملك علم انه يريد التحريم النقي يقدر ثبوته من الزوج بهذا الكلام
اعنى قوله هذه بنتى على طريق الالتزام وهو الطلاق لانه هو المقتضى
لسبق النكاح وصحته لكونه من حقوقه ولو كان مراده التحريم الاصلى النقي
يلزم ثبوت النسب في حق المقر وحده فمع كونه بعيدا من اللفظ ليس هو ما
يثبت بالكلام ولا امر اعراضا لملك النكاح ومن حقوقه ولا هو في وسع الزوج
ولا يكون له مدخل في وقوعه بل هو اظهر حرمة ثابتة لها من اول الحال متقدمة
فيها على الاستمرار وحكمة التفريق بينهما لا الطلاق ولا يقتضى سبق النكاح
وصحته حتى يعلل تعذر اثباته بانه مناني لملك النكاح فلا يثبت هذا التحريم
الطارى المراد بظهور اثر ثبوت النسب فيه لانه ليس من لوازمه ولا ما يمكن
تبعيته له ثم لو ثبت على الحقيقة انها يثبت لكونه لازما للمعنى الموضوع له وهو
البنية ولو لكنه ليس بل لازم له فلا يثبت وهذا معنى قوله لو صح معناه على ان التحريم
الاصلى لا يثبت اصلا الا بثبوت ملزومه فكيف يظهر اثر ثبوت النسب في حق
التحريم بدون ثبوته واذا قد تقرر الحال على ذلك فاعترض عليه المصنف من

وجهين الأول أن التردد قبيح لأنه جعل مقابلا لاثبت الحقيقة في حق النسب مع
 انه لا يثبت بدون ثبوت النسب ولا ينكح عنه لعدم امكان ثبوته بدون الزوم
 له فلا حاجة الى ابتداء هذا الشق بعد استحالة ثبوت النسب لانه لا يثبت بدونه
 لكونه لازما له تابعا في الفهم عنه والثاني ان الدليل الثاني لهذا التحريم ليس
 كونه منافيا للملك للنكاح بل هو عدم ثبوت الموضوع له وانما يصح التعليل
 بمنافاة الملك في بيان تعذر اثبات المعنى المجازى وهو التحريم المراد بقوله
 منه بنتى لا يقال ان اباحيفه رحمه الله لا يشترط في المجاز امكان الحقيقة والمنافى
 للنكاح ليس هو التحريم بل البنتية لأننا نقول نعم لكن لا بد ان يكون المعنى
 المجازى امرا لازما للمعنى الحقيقي والتحريم الذى يثبت بهذا الكلام لو صح
 هو الطلاق وليس يلزم منه ولا يشترك التحريم اللازم الا بحسب الاسم بخلاف
 الشجاعة فانه معنى واحد في الرجل والاسد واما الثاني فلان هذا القائل يجعل
 دلالة قوله بنتى على التحريم بالالتزام معنى مجازيا وثبوت النسب في مقابله
 مدلول حقيقيا وفخر الاسلام والمصنق وغيرهما من الحنفية متفقون على ان
 المدلول التخصيى والالتزامى من جملة المدلول الحقيقي فانه اعم من الموضوع
 له ووجهه لازمه النهنى ولذلك جعل العمل بالمجاز مقابلا للوجهين وبهذا
 يعلم انه لا يحصى ما اورده المصنف وانه غير ذاهل عن ملاحظة قوله لو صح معناه
 منافى وان معنى قوله لو صح معناه لو ثبت موجه وهو الطلاق بطريق الالتزام
 يكون معناه منافيا لملكه لم يصح لان هذا التحريم غير لازم من البنتية واللازم
 غيره كما عرفت ويظهر فساد ما قيل انه لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق
 الالتزام هو من فاته للملك ابتداء بل اشر الى دليل تعذره وهو عدم ثبوت
 المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فبين
 تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده هذا قوله ﴿ فربما ﴾
 يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قيل عليه مقابل العذب الوحشى الذى يتنفر
 منه الطبع لا الركيك واجيب عنه بل الركيك هو الذى يتنفر منه الطبع ويقابل
 العنوبة وهى السلامة التى يستعذبها الطبع واما الوحشى فهو انما يقابل

المستعمل وذلك امر لا خفاء فيه ومنه الحيوان الوحشى الغير المستانس منه
 قوله ﴿ لفظ المجاز يكون اعذب من قبيل قولهم الصيف احر من الشتاء
 قال صاحب الكشاف ومن وجيز كلامهم يقولون الصيف احر من الشتاء اى
 الصيف في حره ابلغ من الشتاء في برده ﴾ قوله ﴿ او السجع وهو فى اللغة هد
 ير الحمل كما فى قوله * شعر * حمامة جرعى حومة الجندل اسجى * فانت ببرىء
 من سعدومسبح * وفى الاصطلاح نواطوء الفاصلتين على حرف واحد وهو
 مطرف ان اختلف وزنهما نحو قوله تعالى مالكم لاترجون الله وفارا وقد خلقكم
 اطوارا ومتواز ان استوى الفقرتان تقفية نحو قوله تعالى فيها سرر مرفوعة
 واكواب موضوعة وترميمع ان استوتا وزنا وتقفية نحو قول الحريرى هو يطبع
 الاسجاع بجواهر لفظه ويقرم الاسماع بز واجر وعظه ﴿ قوله ﴿ كالتجنيسات آه
 التجنيس تشابه اللفظين وهوتاثل ان اتفقا فى الحروف وعددها وهيتما من
 نوع نحو قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة ومن
 نوعين فهستوف نحو قول الشاعر ﴿ شعر ﴿ مامات من كرم الزمان فانه *
 يحى لدى يحى بن عبد الله * ومتشابه اذا كان احدهما مركبا والاخر مفردا مع
 التوافق فى صورة الخط ومفروق مع التخالفى نحو قول العباد الاصبهائى
 الكاتب فى القاضى الفاضل ﴿ شعر ﴿ اما الغبار فانه مما اثار السنابك *
 والجو منه مظلم * لكن اناربه السنابك * يادهر لى عبد الرحيم * فلست اخشى
 مص نابك * فان البيتين الاولين مثال الاول والطرفين للاخير ومثله قول ابى
 الحسن على بن المكارم المقدسى ﴿ شعر ﴿ ايانفس بالماثور من خير مرسل *
 واصحابه والتابعين تمسكى * عساك اذ بالغت فى نشر دينه * بما طلب من نشر
 له ان تمسك * وخلق غدا يوم المسلب جهنما * اذا نفخت نيرانها ان تمسك *
 فيها وقول ابى الفتح البستى ﴿ شعر ﴿ كلکم قد اخذ الجلم ولا جلم لنا * ما
 الذى ضر مدبر الجلم لوجاملنا * فى التفارق ومحرى ان اختلفا شكلا نحو البدعة
 شرك الشرک ﴿ قوله ﴿ ونحوها من القلب وهو كون عكس الكلام كطرده
 كقوله تعالى ربك فكبر وقوله كل فى فلك يسبحون وقوله العباد للقاضى الفاضل

سر فلا كبايك الفرس وقوله فيه دام علاء العباد والتشريع وهو بناء البيت على
 قافيتين نحو قوله ﴿ شعر ﴾ يا خاطب الدنيا الدينية انها * شرك الردى
 وقرارة الاكدار * ورد العجز عن الصدر وهو الحتم بمراد في الابتداء او مجانسه
 نحو قوله تعالى وتخشى الناس واللاهق تخشاه ونحو سائل اللئيم يرجع ودمعه
 سائل وغيرهما قال السيد الشريف بيان المحسنات البديعية بالمطابقة والمقابلة
 مهنا ليس كما ينبغي لان كلام المصنف رحمه الله في الدواعى اللفظية وهما من
 المعنوية ثم انه ذكر اصناف البديع بعد ذكر السجع فيكون المراد منها ما وراه
 على ملهو المعروف في نظائره فلا يستقيم ايراد التصريح في اصناف البديع اذ هو
 من السجع ما يستوى قرينته في الوزن والتقنية ﴿ قوله ﴾ فلا بد ان يستعمل
 لفظ المجاز اعترض عليه بانه لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح من
 الحقيقة لان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتبامه ايراده
 بتركيب مختلفة الدلالة عليه وضوح وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات
 الوضعية وانما يمكن بالالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في ذلك فيعدل
 اليها واجيب بان الكلام في داعى العدول عن الحقيقة فلا بد ان يكون مطابقة
 الكلام تمام المراد حاصلة بالمجاز دونها فيحتاج الى اثبات كون بعض المجازات
 اوضح دلالة من الحقيقة ليتم التقريب ﴿ قوله ﴾ اذا كل المستعار منه امرا
 محسوسا اورد عليه بانه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحة
 والعلم مثلا فلا خفاء في ان الحقيقى اوضح من الشمس والنور ولو مع الف قرينة
 وان اراد المعنى الجامع المشترك فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ
 المستعار له وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة
 المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا
 والمستعار منه معقولا قال السيد الشريف العلامة نختار الشق الثاني كما يدل
 عليه قول المصنف ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب آه فان
 المعنى المطلوب من الاستعارة ليس الاثبات المعنى الجامع على ابلغ وجه ولا يلزم
 من كون المجاز اوضح دلالة عليه ان يكون هو المعنى المجازى فلن اللفظ قد

يستعمل مجازاً في معنى ويكون المطلوب منه معنى آخر ويكون دلالة المجاز على ذلك المعنى الآخر أوضح من دلالة اللفظ الذي هو حقيقة في ذلك المعنى المجازي وليس الاستبعاد ببعيد فلن الظاهر في بادى النظر ان يكون اللفظ الموضوع لمعنى أوضح دلالة عليه وعلى احواله المطلوبة منه من لفظ آخر مستعمل فيه مجازاً وأما التقييد بكون المشبه معقولاً والمشبه منه محسوساً فلان هذا المثال اظهر دلالة على المقصود حيث ابرز المعقول في صورة المحسوس ﴿ قوله ﴾ لا تقع الابتغية وقوعها في المشتق منه أم وذلك لان كلام الطرفين يجب ان يكون موصوفاً بوجه الشبه والصالح لذلك هو الحقايق دون الافعال والصفات المشتقة منها واورد اولاً بان الموصوف نفس الطرفين وهو لا يختلف باختلاف التعبير وعدم صلوح الدال عليه لا ينافي اتصافه به وبان كلام الحركة والزمان مع كونها غير قارين يقع موصوفاً بحركة سريعة وزمان طويل وبان الدليل لا يتناول اساء الزمان والمكان والآلة لصلوها للموصوفية نحو مقام واسع ومجلس فسيح ومنبت طيب والجواب ان الاعتبار مفهوم اللفظ الدال عليه اذ به يعلم انه من الحقايق ام من تابعات الفعل وان المبادئ لتحصلها يدون اعتبار الاعتبار وتقدير المقدر يصلح للموصوفية دون المشتقات لانها انما ينتزعا عن العقل من الموصوف بالنظر الى المبدأ فهي امر مبهم بالقياس الى ما تحته من امور محصلة لها متحدة معها في مرتبة متأخرة وان هذه الاسماء ليست من الصفات المشتقة ﴿ قوله ﴾ في متعلق معنى الحرف مشعر بان متعلقات معاني الحروف ليست معاني حرفية بسوء لوحظت بخصوصها او بعمومها بل معاني الحروف روابط بين الاسماء غير مستقلة بالمفهومية لاتصاح للالتفات والقصد اليها اولاً وبالذات وما يعبر به عن تفسير معانيها من الابتداء والانتها والظرفية والاستعلاء فانها لو اوزم تلك المعاني الغير المستقلة بالمفهومية وما يقال من ان معنى من من جزئيات معنى الابتداء مثلاً فبعضه انه جزئى بالعرض والقول بان معنى الحرف مستقل بالمفهومية باطل بالضرورة ﴿ قوله ﴾ فيستعمل التعليل للتعقيب يعنى يستعمل التعليل لتعقيب الموت

للولادة في المثال المذكور ووجه الشبه هو التعقيب المشترك فينتقل من
 التعليل الى التعقيب المطلق ثم منه الى تعقيب الموت للولادة كما ينتقل من
 الاسد الى الشجاع ومنه الى الرجل ومعنى قوله فان التعقيب لازم آه انه مشترك
 بين التعليل وبين المستعمل له وهو تعقيب الولادة مثلا وليس المراد ان التعليل
 يستعمل للتعقيب المطلق والا لكان مجازا امر سلا باستعمال اللفظ الموضوع للمعروض
 في العارض او الملزوم في اللازم **قوله** يستعمل اللام لشارة الى انه
 ليس في ذلك ادعاء ان التعليل حقيقة في التعقيب حتى يكون هذا الكلام مبنيا
 على الرجوع من المنهيين المعروفين من ان الاستعارة مجاز لغوى او عقلى
 بالتصرف في امر معنوى حيث يجعل ما ليس بتعليل تعليل فيستعمل اللفظ على
 انه حقيقة فيه بل يستعمل التعليل للتعقيب الخاص بجامع التعقيب المطلق اللازم
 لكليهما يجعل افراد التعقيب على قسمين متعارف وهو الذى ماله ذلك التعقيب
 في التعليل وغير متعارف وهو ماله ذلك التعقيب في تعقيب غير معلول للعللة
 ولما كان وضع التعليل مخصوصا بالقسم الاول كان استعماله في الثانى مجازا
قوله وهذا بناء على ان اللام آه دفع لما عسى ان يورد ههنا من ان
 التعقيب انما هو للمعلول واللام موضوعة للعلية وتقرير الدفع ان اللام ليست
 موضوعة لمطلق العلية بل للعلية الغرض وهى وان كانت متقدمة على الفعل في
 ذهن محرركة للفاعل باعثة له اليه لكنها معلولة للفعل في الخارج واعتراض عليه
 بان معنى التعليل بيان العلية لا المعلولية فاللام انما تبدل على ان مجرورها علة
 سواء امكن معلولا باعتبار اخر كما في ضربته للتأديب او لا كما في قعدت عن الحرب
 للجنب وكونه علة غائية كفى في اعتبار الترتيب على الفعل من غير اعتبار كونه
 معلولا واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بانه اذا كانت اللام موضوعة
 لمطلق العلية لم يصح استعمالها من الغرضية لترتب الموت للولادة وكون
 الغرضية مندرجة تحتها وفرد امن افرادها لا يجديها نفع لان اللفظ انما يستعمل
 مالم هو موضوع له لا من افراده فالحق ان اللام الداخلة على الغرض داخلة حقيقة
 على المعلول فلن قيل قد صرح الشيخ الرئيس ان للعللة الغائية بنهاى علة غائية

ان تكون علّة العلل ويعرض لها من جهة ان معناها قد يكون واقعا في الكون ان تكون معلولة لا ان المعلولية لازمة لها بحسب الوجود قلت نعم لكن وضع اللام انما هو بالنسبة الى ما اعتبر فيه المعلولية فيتم المقصود فلا يصح ان يقال ان دخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلولية هذا قوله معلول للعلّة الفاعلية قال السيد الشريف الاولى ان يقول للفعل لان البحث في ترتيب المعلول على الفعل دون الفاعل قوله بالنقل عن ائمة اللغة قال ابو علي الفارسي اجمع نحت البصرة والكوفة على ان الواو للجمع المطلق وقد نس عليه سيبويه في سبعة عشر موضع من كتابه قوله مواضع استعمالها احيث استعملت في مواضع لا يصح فيها الترتيب والمقارنة كقولهم تشارف زيد وعمر وواختهم بكر وخالد والمال بين زيد وعمر وسيان فيما ملكوا فعودا فجاءني زيد وعمر وقبلها ابو بكر للزوم التكرار والتناقض ولو افاد الترتيب لتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوه في سورة البقرة وعكسه في الاعراف لاتحاد القصة الى غير ذلك قوله بين المتحدثين آه الاولى في المتحدثين والهراد في التعبير بلفظ التثنية لان الالف لا يزداد الا في اخر الاسم الا انه لما كان الاسم فالاعليها مع الاسم مثل فكانه ذكر اللفظ الاخر ووقع الالف بينهما قوله وقولهم آه اشارة الى انه ليس بحديث بهذا اللفظ وانما الحديث غيره وعبرة فخر الاسلام رحمه الله وقالوا وقال صاحب الكشف في شرحه اى قال اهل اللغة وقيل عليه ان هذا من موارد الاستعمال ايضا ولا وجه في جعل وجهها مستقلا لا على المطلوب واجيب بل هذا مما نس القوم على معناه بحيث يفيد ان الواو اول مطلق الجمع دون الترتيب قوله اى لا يجمع بينهما هذا اذا كان تشرب متصوبا فلا يفيد على النهى عن الجمع بينهما دون انفراد كل منهما بالظهار ان فيكون في معنى مصدر معطوفا على مصدر ملحوظ من مضمون الجملة السابقة اى لا يمكن من ذلك الجمع بين هذين الفعلين واذا كان مرفوعا يبدل على النهى عن الاول واباحة الثالث واذا كان مجزوما يبدل على النهى عنهما جميعا والواو على التمسك للمصري وعلى الرفع للاستينافى وعلى الجزم للعطف فقد تلاعب الالفاظ والمخالف بتلاعب الاعراب

النبي هو دليل القارى ومصباح سبيل السارى وعليه تبادل المعنى وتخالن
المباني ونظير ذلك فى قولهم ما احسن زيدا فلن النصب يدل على التعجب
من حسنه والرفع على نفى الاحسن عنه والخفض على السؤال عن احسن ما فيه
فتكون ما على الاول تعجيبة واحسن فعلا جامدا وعلى الثانى نافية
واحسن فعلا متصرفا وعلى الثالث استفهامية واحسن
اسم تنضيل الى غير ذلك من الصور المختلفة ولا يعرف مثل ذلك فى
غير اللغة العربية **قوله** قل هذا لا يجب الترتيب اه اى لا يجب الترتيب
فى الموضوع لتعاطف الاعضاء بالواو فيكون لسلب التعليل وفيه تعريض للشافعى
لائبائه الترتيب استدلالا بهذه الآية على ما هو الظاهر من شرح التوقاية
وقد يقال ان الشافعى انما اخذ الترتيب من السنة ومن سياق النظم وتاليه
وذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه ووزنه فعول كرؤس وذكر الايدى ووزنها
افعل كارجل وادخل المسوح بين المغسولين وقطع النظير عن النظير فلولا ان الحكمة
فى ذلك التنبيه على الترتيب لكان الاحسن بالبلاغة ان يقال وايدىكم وارجلكم وامسحوا
برؤسكم كما يقال رايت زيدا وعمر واودخلت الحمام ولا يقال رايت زيدا ودخلت
الحمام ورايت عمر واودقيل لكان فضجته فى الكلام ومن احسن من الله قىلا قلنا انحصار
النكتة فيه على ذلك ممنوع فقد قال صاحب الكشف وغيره الارجل من بين
الاعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها وكانت مظنة اسراى الماء المذموم
المنهى عنه فعطفت على الثالث لانه مسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد فى
صب الماء عليها وقيل الى الكعبيين فجىء بالغاية امانة لظن ظن يحسبها المسوح
لان المسح لم يضرب له غاية فى اشرية ولئن افاد ذلك فلا يدل على الوجوب
المتنازع فيه هذا اول معنى انه لما ثبت ان الواو لمطلق العطف لتظاهر الأدلة
عليه فلا يجب الترتيب فى الموضوع والا يلزم الزيادة على الكتاب بالدليل الظنى
فيكون لتعليل السلب فان قيل الفاعل المتعقب من غير تراخ وهو يفيد وجوب
غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة من غير فصل فيجب الترتيب فى
البواقي لانه لا قائل بالفصل اجلب عنه المصنف بان المذكور بعد الفاء حرف

الواو التي هي لمطلق الجمع فلا يكون المراد الا فاعسلوا هذه الاعضاء وامسحوا
برؤسكم عقيب القيام الى الصلوة من غير تعرض للترتيب نفيًا وإثباتًا بين
الاعضاء المغمسولة وغيرها ولا بين الغسل والمسح ومنع دلالة الفاء الجزائية
على لزوم تعقيب مظهر الجزأ ببعضون الشرط من غير تراخ مكبرة صريحة
لكن اللازم تعقيب القيام الى الصلوة باقامة وظيفة اعضاء الوضوء كلها من الغسل
والمسح كما في قوله تعالى اذ انودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله
وذروا البيع ﴿ قوله ﴾ لا بالقران أى بقوله تعالى ان الصفا والمروة من
شعائر الله لان الحكم فيه كونهما من الشعائر وهو لا يحتمل الترتيب لانه في الفعل
لا في العين الا ترى ان المروة من الشعائر في كل زمان كان الصفا فيه منها فلا معنى
لتقديم احدهما على الآخر في هذا الحكم ﴿ قوله ﴾ لغير المدخول بها قيد به
لان المدخول بها يقع عليها الثلاث بالاتفاق لمصادمة الاخيرين الحمل المحتمل
لها لوجوب العدة فيها وهو اثر النكاح ﴿ قوله ﴾ باطل وذلك لان ثبوت
المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو لا يوجب كونه مستفادًا منه بل
وقوع الواحدة مبناه ان تعلق الاجزية بالشرط على التعاقب يوجب الترتيب في
الوقوع كالجواهر المنظومة فلا يصادق الثانية والثالثة الحمل في صورة تقديم
الشرط واما في صورة التلخير فلا يتم التعليق الا عند تحققه لوجود مغير الكلام
في اخره فيقع الثلاث كلها ﴿ قوله ﴾ عنده قيد به لان التعليق عندها يكون
جملة حيث قال في الهداية ان الواو للجمع المطلق فتعلقت به جملة ﴿ قوله ﴾
كالمتجز عند الشرط اشارة الى نقض ما اورده الزاعم ﴿ قوله ﴾ فعند الشرط
يقع الثلاث اوجب عنه بالفرق بين مانحن فيه وما قاساه عليه بانه يمكن فيما نحن
فيه ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد لا بتقدير مثل لكونه خلافا للاصل
لا يصار اليه الا عند الضرورة وقال شمس الائمة ما قاله ابو حنيفة رحمه الله اقرب
الى مراعات حقيقة اللفظ لان الملفوظ يصير طلاقا عند وجود الشرط وقوعا لبناء
الوقوع على هذا التكلم وذكر المصنف الفرق بين الصورتين في قوله وقد
تدخل بين الجملتين آه ورجع قوله ونسبهما الى الزعم ولهذا سكنت عنه ههنا

اكتفاء بها سيأتى فتأخير قولها وسكوته عن الجواب ليس لترجيح قولها
 على قوله ﴿ قوله ﴾ وان قدم الاجزىة اشارة الى نقض ماورده الزاعم بانه
 لو كانت الواو للترتيب عنده لما وقع الثلث في هذه الصورة كما انها لو كانت
 للقرينة عندهما لم يقع الواحدة فقط في صورة التنجيز بقوله انت طالق وطلق
 وطلق وقد اتفقوا في الموضعين على الوقوع ﴿ قوله ﴾ بغير اذن مولاها
 اذ لو كان بالان ينفك نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق ﴿ قوله ﴾ لاجابة الى التقييد به
 لانهم جعل الحكم توقي النكاح على رضا كل منهما وانما يصح ذلك اذا كان بدون
 رضاهما ولا يخفى عليك ان جعل الحكم مذكوره مبنى على التقييد بالذكور فلو
 انعكس الامر لزم النور ﴿ قوله ﴾ ولا يجوز ان يتولى الفضولى آه سواء كان
 فضولى من الجانبين او من جانب واحد او وليا او وكيل من جانب اخر وقال
 ابو يوسف رحمه الله يجوز اذا اجاز الغائب وقال اذا تكلم الفضولى من الجانبين
 بكلامين يتوقف على الاجزاة بالاتفاق قال ابن الهمام لا وجود لهذا فى كلام
 اصحاب المنهوب وكلام محمد مطلق فى الكافى للحاكم الشهيد واصل المبسوط
 خالف عنه والمضى الاطلاق واما التقييد فهو من التصرفات والظاهر ان منشأه ما نقل
 عن المبسوط من ان اصل الخلاف فى ان شرط العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس
 عند نطقه قول ابى يوسف رحمه الله او لا وقال اخر ايتوقف فلفظ منه ان الفضولى
 لو تكلم بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه توقف بالاتفاق
 لانهم يثبتون عقد لا شرط وان الخلاف فيما اذا تكلم بكلام واحد ﴿ قوله ﴾ يختلف
 بالعقد الواحد فانه ان اعتقت الامتان على التعاقب جاز نكاح المتعة اولا فى
 العقد الواحد بخلاف ما اذا كان بعقدين ولكل امة مولى على حدة فلن النكاحين
 على حالهما فإيهما اجاز جاز لانهم ائنا العقد واحد بينهما لم يمتد الى امة توقفا
 لانه لا مضايقة فيه واحد هما لا يملك الاجزاة والرد فى ملك الاخر بخلاف ما اذا كان
 للمولى واحد فانه بلعتان الاولى يصير رادا لنكاح الثانية وانه سبيل من ذلك
 وان اجزىها جاز نكاح الاولى لان حال الاجزاة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة
 ويبطل نكاح الامة ﴿ قوله ﴾ اى بطل نكاح كل واحد منهما قيل هذا التفسير

انها يناسب لضير الواحد الرجوع الى شيئين والمناسب في تفسير التثنية
 ان يقال بطل هذه وهذه او بطل كلاهما والامر فيه سهل قوله في مرض موته اذ لو كان
في غيره يعنى كل الجميع قوله ولا وارث له اذ لو كان له وارث سوى المقر لا يجرى
هذه الحكم الا في نصيبه قوله ولا مال له سوى ذلك اذ لو كان له مال سوى هو الا
العبيد الثلاثة يكون القدر غير ذلك فلن خر جوا من الثلث يعنى كل الثلاثة والا يجرى
هذا القدر فيما زاد على الثلث قوله كان قيمت العبيد على السواء لان عتق
 كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث انها يكون على تقدير التساوى في القيمة
 واما عتق كل الاول فقط فيصح في تقدير كون قيمته اقل من الثلث فلا يظهر
 فائدة اشتراط التساوى فيه قوله اذا افتقر الاخر الى الاول بل كن في
 موضع الخبر نحو قلم وقعدوا الجزء نحو ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى
 حرا ونحو ذلك فلو او يفيد الجمع في ذلك التعلق والا ففى ثبوت مضمونها
 وحصول مفادها اذ يدون الواو يحتمل الاضراب والرجوع عن الاول ولا توجب
 الزيادة على ذلك من الشركة في الاحكام والقيود بل المتكفل بها القرائن القليلة
 في المقام قوله لا بتقدير مثله لعدم الحاجة اليه ويظهر فائدة فيها اذ قال
 لهاكلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق وطلقت
 كل يميننا واحدة حتى لا يقع الاطلاق واحدة ولو كان بالفاء وقعت طلقتان وفيما
 قال انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار يتعلق بدخول
 الدار ثانية تلك التطبيقات فلو دخلها لا تطلق الا واحدة قوله عطى على
 قوله لا بتقدير مثله قيل عليه هذا القول مفسر لقوله بعينه فلذا جعل معطو فاعليه
 كن مفسرا له فيكون مقابل الشئ مفسرا له فيفيد ان الثاني يشارك الاول فيما تم
 بعينه بتقدير مثله ولا معنى له بل الصواب انه عطى على قوله بعينه واجيب بل معنى
 قوله لا بتقدير مثله لا بتقدير مثله وبان المراد من قوله بعينه العينية بحسب الاطلاق
 اعنى المعنى المطلق في جاء زيد وعبرو مثلا ومن امتناع الاتحاد الامتناع
 بحسب التقيد فان مجيء زيد غير مجيء عمرو وان اشتراكا في كونه مجيئا
 فيكون المعطوف والمعطوف عليه تقسيما لقوله بعينه قوله لا بد ان يكون

مجي زيد غير مجي عمر وأعترض عليه بأن مثله مستغن عن التقدير لان
 البجي معنى كلى يمكن تعلقه بالمتعدات ولهذا اجمعوا على انه من عطف
 المفردات حون الجملة لان تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب تقدير المتعدد
 واجيب عنه بان كونه من عطف المفردات لفظا لا ينافي تقدير المثل لرعاية المعنى
 لان التقدير نوعان احدهما لتصحيح اللفظ والمعنى وثانيهما لتوضيح المعنى
 كما قال الشيخ عبد القاهر في اللام بين المضائق والمضائق اليه وبالجملة لما كان البجي
 متعددا في الخارج بخلاف دخول الدار فانه متحد مفهومها وخارجا اراد المصنف
 رحمه الله اظهار الفرق بتقدير المثل في الاول حكما لاحقيقة قوله ﴿ بناء على
 انه يجب أه فعلى هذا لا يكون القران من مقتضى القران في النظم ﴾ قوله ﴿
 عبادة محضة أه احتراز عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيهما من معنى المؤنة
 ﴿ قوله ﴿ والصبي ليس من اهلها قبل عليه فلا يصح ايمانه وعبادته اصلا
 واجيب عنه بان من الواجب في العبادات المحضة والانابة فيها كمال الاختيار
 ليمتاز عن العادة ولذا اشترط لوجوبها البلوغ الذي لا يحصل كمال الاختيار
 والعقل الامعه غالبوا اما الايمان والنوافل فيكتفى فيها اختيار ماتوسيعا لمحلها قوله
 يمكن اذا الولي عنه قيل لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى
 الابتلاء وهو لا يوجد في الصبي ورد بن الشارح اعتبر في الانابة الاختيار
 الكامل والعبادة المالية لتطهير المال وسد خلة الفقير لا لابتلاء فقط وما لا يدرك
 كله لا يتر لآكله ﴿ قوله ﴿ فدليل المشاركة في الجزأ هو الجلد مع صلوح عدم
 قبول الشهادة لكونه جزأ للنفى وحد الولازالة العار اللاحق لمن رمى بالزنا
 فيكون كقطع اليد في السرقة وجمع بينهما كمال الزجر وعمومه قلن من الناس من
 لم يتالم برد كلامه فوى ما يتالم بالضرب ومنهم من لا ينزجر الا بالايلام
 المحسى ﴿ قوله ﴿ ودليل عدم المشاركة اختلاف الجملتين في الاسمية والفعلية
 والمجرية والانشائية والمخاطبين فان المخاطب بالجلد وعدم القبول الائمة والمحكم
 وبقوله اولئك غيرهم بدليل افراد الكفى وأعترض عليه بان المختار في مثله
 النصب لفعل محنوني أي فالجلد والذين فيكون فعلية انشائية مخاطبا بها الائمة فهذا

الهانع قائم مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابد وبلى عطف الخبر على الانشأ
 وبالعكس شايح عند اختلاى الاعراض نحو باليتنا فردو لانكذب بايلت ربنا و قوله
 تعالى ملو يهم جهنم وبئس المهاد ولو سلم انه في محل الرفع فلا بد في الانشائية الواقعة
 في موضع الخبر من تلويل وصرف لها عن الانشائية وبان افراد كفى الخطب المتصل
 باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كفاي قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك
 واجيب عنه بان الاصل في عطف الجمل مراعات الموافقة بينها في الاسمية والفعلية
 والخبرية والانشائية مهما امكنت معنى وصورة ثم ينزل الى مراعاتها صورة
 ومراعات المطابقة بين الضمير ومرجعها لا يعدل عن هذا الاصل الا لضرورة
 على ان اسمية قوله تعالى والذين يرمون يوءيدها اسمية ما قبله وهو قوله تعالى
 الزانية والزاني وما بعده وهو قوله سبحانه اولئك وكون النصب مختارا في اصل
 التركيب لا ينافي عرض ما يوجب الاعراض عنه في مادة مخصوصة على ان قوله
 تعالى ثم عفونا من بعد ذلك خطاب لكل من يتلقى الكلام لال مخاطب الاول على
 ما هو المبين في محل قوله ﴿ وثمرة هذا فلن الشافعي رحمه الله اعطى قوله
 تعالى واولئك على قوله لا تقبلوا امكنه صرف الاستثناء على جميع الجمل المتعاقبة
 كما هو مذهبه فيقبل شهادة المحدود في قذف بعد ما تل واما اذا عطف على قوله
 تعالى والذين فلا سبيل له الى ذلك المدعى بل ينحصر حكم الاستثناء في اخير
 الجمل ﴿ قوله ﴿ الفاعل المتعقب قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع
 والعطف فرع عليه الا ترى عليه انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون مجردا
 عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء ﴿ قوله ﴿ على الترتيب آه فلا بحث لو
 قدمت دخول الثانية على دخول الاولى او تركت احدهما ﴿ قوله ﴿ من غير
 تراخ اي من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر فلا بحث لو اخرت دخول الثانية
 عن الاولى مع التراخي بان تشتغل بينهما بعمل اخر ﴿ قوله ﴿ سقه فارواه هذا
 مبنى على ان المراد من السقى مقدار يكفى الارواء حتى لو قيل سقه فما ارواه
 كان فاسدا ولو قيل سقه مقدار يكفى الارواء يكون لغوا ونحو ذلك قوله تعالى
 ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وقوله يانوح قد جادلتنا فاكثرت

جد الناقول قوله تعالى فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة ونحو
توضا ففصل وجهه ويديه ورجليه ومسح رأسه الى غير ذلك من الجمل الواردة
تفصيلا لما قبلها بدخول الفاعليها ولا ريب في ان فيهم من هذه الحيشة تعاقبا في
الملاحظة وترتبا في اعتبار العقل مع التلازم في الوجود كتقدم احتياج المعلول الى
العلقة عليها والابجاد على الوجود وقال بعض المحققين الفاعل تعقيب المعنى في
الزمان في عطف المفرد كجاء زيد فعبر ووتدخل على الجمل لتفصيل مجمل قبلها
كما في امثلة السابقة او غيره نحو قوله تعالى للذين يؤولون من نساءهم تربص اربعة
اشهر فلن فاوا فان الله غفور رحيم وعلى الاول لا يفيد ذلك التعقيب بل التعقيب
الذكرى فحسب بل ذكر الاجمال بعد التفصيل وعلى الثاني قد يفيد نحو
جاء زيد فقام عمو وقد لا يفيد نحو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره على ان ذلك لا فائدة حكم غير ايقاع الطلقة الثالثة وكل من
التعقيبين جائز الارادة من آية الايلاء اما المعنوى بالنسبة الى الايلاء فلن فاوا
اي بعد الايلاء كما ذهب اليه الشافعي واما الذكرى فانه لما ذكر سبحانه وتعالى
ان لهم من نساءهم ان يتر بصوا اربعة اشهر من غير بينونة كن موضع تفصيل الحال
في الامرين فقوله تعالى فان فاوا واقع لهذا الغرض فيصح كون المراد فان فاوا
اي رجوعهما استبروا عليه بالوطى في المدة تعقبا على الايلاء التعقيب
الذكرى او بعدها تعقبا على التبرص فان الله غفور رحيم لما حدث
منهم من الظلم وعقد القلب على ذلك بسبب الفية التي هي توبة او غفور
للجنث في اليمين ان كن برضاها لغرض تحصيل ولد عن الغيل ونحوه رحيم
يشرح الكفرة كافية عنه فنظرنا فاذا قرأة ابن مسعود رضي الله عنه فان فاوا فيهن
ترجع احد الجليزين وهو كون الفى في المدة هذا قوله وقد تدخل على العلل
فان اتيان الغوث والمريقوا الامن وكون خير الزاد التقوى وذهاب دولة من لم يكن
ذلهمة علة لا لبشار والنزول بالامن والتزود والترك وكل واحد من الالبشار
وما بعده نفسها علة غائية للاخبار باتيان الغوث وما بعده فيستقيم دخول الفاء
من غير حرج قوله لان المعلول اذا كن مقصودا آه اعترض عليه بان

العلة الغائية انها تكون علة نعلية العلة لانفسها فكيف يكون ملخصت عليه الفاء
 معلولا ورده السيد الشريفي بن هذا انما هو في العلة الغاعلية واما في الفعل
 فلن العلة الغائية علة لذاته لا لطبيعته والواقع بعد الفاء هو الفعل كالاخبار مثلا لا العلة
 الفعلية التي هي المخبر واما المذكور في علة الكتب من انها انما تدخل على
 العلل باعتبار انها تدوم فيترأى عن ابتداء الحكم فلن الغوث باق بعد الاشارة
 فقد اعترض عليه صاحب التحقيق بن فاء العلة لا تختص بهاله دوام يقال لا اتصل
 فقد طلعت الشمس واقطر فقد غلبت وللمجندي اخرج فقد خرج الامير
 وارجع فقد دخل ولا شك ان هذه الافعال لا دوام لها ولقد بعد جدا اعتبار البقاء
 في العلل مع المحدث في الاحكام دون الاستمرار والقول بن لهذه العلل دوام
 حكما فلن مراد من يقول لا اتصل فقد طلعت الشمس مثلا ليس هو النهي بن
 الوقت قد فسد وانقضى فساد وانما مراده النهي مادام فساد الوقت باقيا
 وترتب ملقب الفاعلي ما بعده فلا بد ان يكون معنى صالحا عليه وهو لا متناه
 الا ترى انه لو قال لا اتصل فقد فسد الوقت وانقضى وابشر فقد اتاك الغوث
 ومضى يكون في غاية السجاسة ونهاية السجاسة فيه نظرا اما اولا فانه لا معنى
 لترتب دوام العلة على العلل واما ثانيا فلان العلة للنهي نفس فساد الوقت
 لا دوامه وانما السجاسة في جعل مجموع الطلوع والانقضاء علة للنهي واتباع الغوث
 والمعنى علة للبشر قوله ﴿ اذاملك ولم يكن ذاهبة آه هو لابي الفتح وهو
 مهلكني فعل الفاعل وجوبا على شريطة التفسير كقوله تعالى وان احد من
 المشركين استجارك وقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وقوله وان امراء
 هلك وقوله وان امرأة خلفت الى غير ذلك من النظم الكثيرة قوله ﴿ وانما
 قلنا يعتق في الحال ولم نجعل بمعنى التعليق حتى يفيد ثبوت الحرية متعلقا
 باداء الالف بمنزلة قوله ان ادبت الى الفافانث مر تعاشيا عن ارتكاب خلاف
 الاصل وهو اضطر الشرط مع صحة الكلام بدونه ولا يراد ان دخول الفاء على العلل
 ايضا خلاف الاصل لان المصنف رحمه الله قد اثبت في تلك العلل جهة المعلولية
 ومن قال بدخولها باعتبار استدامة العلة ان يقول ان فيه عملا بالحقيقة من وجه

وهو أولى من التقدير من غير ضرورة وهذا بخلاف قوله أدلى الفلوانت حرفان
 الواو والهمزة فيفيد حصول مضمون العامل وهو تأدية الى مقارن الحصول مضمون
 الحال وهو الحرية ﴿ قوله ﴾ راجع الى التكلم عنده فيظهر اثر التراخي في
 التكلم والحكم جميعا بنزلة ما لو سكنت ثم استأنف ففيه رعاية معنى التراخي على
 الكمال واظهره في مدخولها بخلاف من ذهبوا فان فيه انما يظهر من وجه دون وجه
 ﴿ قوله ﴾ لعدم تعلقه بالشرط وذلك لعدم الاتصال وكون كل منهما بنزلة كلام
 منفصل عن الآخر لا اعتبار التراخي ﴿ قوله ﴾ وسكت ثم قال آه وانما يصح
 العطف مع اعتبار السكوت لوجود الاتصال معنى وهو الصحيح للعطف بالواو
 الذي مفاده الجمع المطلق كما في ما اذا قال اعتنى ابى هذا وسكت ثم قال هو هذا فانه
 يعتنى كل الاول ونصف الثاني مع عدم الاتصال صورة اذ قد اثبت فيه الشركة
 فيما تم به المعنى مع عدم الاتصال صورة ﴿ قوله ﴾ مبتنع في الانشاء وما سلفناه
 يعمه والاخبار الآن العمدة في ماخذ الاحكام هي الانشاء ولانه لا فائول بالفصل
 فلوجاز في الاخبار رجوع التراخي الى الحكم فقط لزم ان يكون في الانشاء كذلك
 وهو باطل فلن قيل لانسلم ان التراخي في الحكم بدونه في التكلم مبتنع
 لانه لو قال انت طالق غدا يقع الطلاق في الغد وهل هذا الا تراخي
 الحكم عن التكلم لان الاضافات اسلب في الحال بخلاف التعليق ولهذا يحنث لو
 حلف انه لا يطلق امراته في صورة الاضافة لافي صورة التعليق قلنا هو مترخا تقديرا
 كما في التعليق لان مقتضاه هو وقوع الطلاق في الغد واما الحنث فلصدور
 الطلاق عنه بهذا القول بخلاف التعليق ﴿ قوله ﴾ فلما كن الحكم متراخيا كن
 التكلم متراخيا تقديرا فلا يردان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل متراخيا وحاصل
 المسئلة ان في قولها انت طالق ثم طالق ثم طالق يقع الثلاث في
 المدخولة والواحدة في غيرها سواء قدم الشرط او لا عندهما مع وجود الشرط
 واما عنده ففيه تفصيل وذلك انه ان قدم الشرط تعلق الاول وتنجز الباقي في
 المدخولة وتعلق الاول وتنجز الثاني ولغى الثالث في غيرها وان قدم الجزء
 تنجز الاول ولغى الباقي في المدخولة وتنجز الاولان وتعلق الثالث في غيرها

﴿ قوله ﴾ فلهذا قال زفر رحمه الله اى لكون بل للاعراض عما قبله واثبات ما
 بعده باستدراك الغلط قال زفر يلزمه الثلاث لان مقتضيها ابطال الاول والرجوع
 عنه وهو ليس في وسعه واثبات الثاني على وجه الاقامة مقام الاول وهو في وسعه
 فيجب عليه الثلاثة وهو القياس ﴿ قوله ﴾ قلنا حاصله ان الاقرار من قبيل
 الاخير وهو ممكن التدارك بحكم العرف لاحتماله الصدق والكذب لانه على
 نفى الافراد بحللى الانشاء لانه احداث المعلوم فلا يمكن نفيه بخلاف ما اذا
 اختلف الجنس ان مثل على النى درهم بل الفائوب حيث يلزمه الجميع لعدم العرف
 لان ما قبله او لا غير موجود في الكلام الثاني ﴿ قوله ﴾ لان المراد بالتدارك
 تدارك الكذب قال فخر الاسلام رحمه الله الانشاء لا يحتمل تدارك الغلط لانه
 ابتداء يقع لاظهارا من كل فلا يتصور رفعه وابطاله بعد وقوعه اذ ليس في وسعه
 اعدام ملوق شرعا وهذا ناظر الى ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول
 وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع اولامن الغلط والكذب ولا معنى للرجوع
 والابطال الاجعل في حكم السكوت عنه كانه لم يتكلم به فان قيل هذا لا يتصور في
 في كلام الله سبحانه لمعاليه عن ذلك وقد كثروا وقوعها فيه كقوله ام يقولون افترأه
 بل هو شاعر وقوله ام يقولون افترأه بل هو الحق قلنا هذا لا يقتضى وقوع الاول
 عنه سبحانه وانما وقع من الكفار المعاندين المنكرين للرسالة على انه في
 في التنزيل مقول على السنة العباد او على سبيل الحكاية عنهم كما في قوله تعالى اياك
 نعبد واياك نستعين الايات وقوله وارسلناه الى مائة الف اوزير يدون الى غير
 ذلك من نظائره الكثيرة ﴿ قوله ﴾ فتعلق بشرط اخر فيكون بمنزلة التصريح
 بتكرير الشرط كما في المثال المذكور فان قيل ما المانع عن تعلقه بالشرط المذكور
 بعينه وما الداعي لتقدير الشرط الاخر قلنا ذلك هو اقتضا بل الاتصال بلا
 واسطة وعدم امكانه بالنظر الى الشرط الاول على ما قل فخر الاسلام ان بل لا
 كن لا يبطال الاول واقامة الثاني مقامه كن من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة
 لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط
 ليمتص به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير

كللفى باليمينين واعترض عليه بان لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف
على ابطال الاول قال السيد الشريف هذا المنع ليس في موقعه لان المذكور
في كلام فخر الاسلام ان بل لما كان لا بطل الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته
شيئان احدهما الاتصال بذلك الشرط من غير واسطة والثاني ابطال الاول
وليس هو في وسعه فحاصل كلامه ان معنى بل موقوف على الابطال لا ان الاتصال
بذلك الشرط ابتداء موقوف عليه هنا ولانه قصد ابطال الاول واتصال الثاني
بلا واسطة واذ لم يعتبر قصده الاول لعدم الامكان فينبغي ان يعتبر قصده الثاني
والتقليط الذي فيه انها التزمه هو باختياره فان قيل اجماع اهل اللغة على ان
عطى ثنتين على واحدة عطى مفرد على مفرد من غير تقدير عامله من غير
فرق بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله دليل على عدم تقدير الشرط
قلنا وسلم ذلك فكونه من قبيل عطى المفردات لفظا لا ينافي تقدير المثل
لرعاية المعنى لان التقدير ضرب بل ضرب لتصحیح اللفظ والمعنى فيصح اظهاره في الكلام
البتة وضرب لتوضيح المعنى ولا يجب صحة اظهاره كتقدير اللام بين
المضاني والمضاف اليه على ما ذكره الشيخ عبد القاهر والتقدير فيما نحن
فيه من قبيل الثاني ﴿ قوله ﴾ للاستدراك اه اي ما يقدر في الكلام
السابق من التوهم نحو ما جاء في زيد لكن عبر وبناء على مخالطة لها وملابسة
بينهما ﴿ قوله ﴾ اختلافا ما قبلها وما بعد ما نفيوا اثباتا لفظا ومعنى نحو جاني
زيد ولكن عبر والم يجىء او معنى فقط نحو قام زيد ولكن عبر واقاعد ﴿ قوله ﴾
وهي بخلاف بل آه دفع لما عسى ان يتوهم من انها مثل بل تفيد الاعراض عما
قبلها بناء على ما ذكره النجاشي من انها نظيرتها في عطى الجمل ونقيضة لافي
المفردات في اختصاص احد هما بابعد الايجاب والاخر بابعد النفي ومراحم انه
كذلك في الوقوع بعد الايجاب والنفي لافي معنى الاعراض اذ ليس في لكن
اعراض عن الاول ﴿ قوله ﴾ لكن لعبرو لم يقل لكنه لعبرو ليزيد مناسبة
العاطفة منها لمبحث ثم قال في ما بعد لكن لزيد تنبيها على مساوات العاطفة
وغير ما في افادة هذا المعنى ﴿ قوله ﴾ بيان تغيير عدل عن كونه تحويلا

باز يكون نفياعن نفسه بتحويله الى عمرو ونقله اليه حتى يصير كانه قال صدقت
 انه لى فافر لعمر و فيكون قوله ماكلن لى قط مجازا عن التحويل بقريئة لكن لعمر و
 كما فى قوله له على الفوديعه فان قوله بديعة قريئة على نفى الالجباب النفى
 يفيد على فيكون مجازا عن الحفظ لان قوله لكن لعمر ولا يصالح قريئة لذلك او
 يجتمل ان يكون معناه انه وان اشتهر انه كلن لى ولكنه لم يكن لى قط بل لعمر و
 فيكون بيان تغيير لهما هو الظاهر ﴿ قوله ﴾ وعلى هذا اى بناء على ان قوله
 لكن لفلان بيان تغيير قال مشايخنا فيما ادعى بكر دارا فى يد عمر وانها لو قضى
 له القاضى بالبينة ثم قال بكر ماكلن لى قطلكنها لزيد كلام متصل فصدقه زيد فى
 الاقرار وكذبه فى قوله انها لم تكن له قطبان قال باعها او وهبها لى بعد القضاء
 ان الدار لزيد آله لانه لما توقع اول الكلام على المغير يثبت موجبها معا
 وهو النفى عن نفسه والاثبات لزيد ولو صدقه زيد فى نفى الملك اضاترد
 الدار الى عمرو لا تفتق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم
 ﴿ قوله ﴾ فيكون حجة عليه لكونه اقرارا على نفسه بتكذيب الشهود وابطال
 الحكم ونفى الملك ﴿ قوله ﴾ لاعلى زيد لكونه اقرارا على غيره ﴿ قوله ﴾ ثم ان
 اتسق الكلام اى انتظم وارتبط بلان لا ينقصل بعضها عن بعض ولا يتباين
 ولا يتحد محل الاثبات والنفى فيكون المذكور بعد لكن ما يدفع ما يقدر ترويه من
 الكلام السابق ﴿ قوله ﴾ لا اجيز النكاح لكن آه ولو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين
 يكون الكلام متسقا والتقدير فى قدر المهر لا فى اصل النكاح فلا يبطل ﴿ قوله ﴾
 او لاحد الشيثين يفيد ثبوت الحكم باحد هانحوزيد قائم او قاعد او لاحد هانحوزيد
 او عمر وقائم او حصول مضمون احدى الجملتين ﴿ قوله ﴾ لا للشك ذهب بعض ائمة
 النحو والاصول منهم القاضى ابو زيد الى انه لى الخبر للشك بمعنى ان المتكلم
 يعلم احد الشيثين لاعلى التعيين وفى الامر للتخير او الابلحة واعتار المصنف
 ما ذهب اليه شمس الائمة فخر الاسلام انها ليست للتشكيك لانه ليس معنى يقصد
 بالكلام وصفافى المخاطبات بحيث يوضع له كلمة توجب تشكيك السامع فى معنى
 الكلام وليس المعنى انه لا يوضع له لفظ لان لفظ الشك وضع له لانها فى الاخبارات

تفنى الى الشك باعتبار محل الكلام فانه اخبر عن محي^١ احد معاني قوله جاني زيد
او عمرو ومعلوم ان هذا الفعل وجد من احدهما عيناً اذا لا يتصور الفعل من غير
المعين فيكون الفعل مضافاً الى العين لكن جهله السامع فوقع الشك فظهر ان
التشكيك وقع اتفاقاً لا قصد او كذلك ثبوت التخيير بمحل الكلام والاكتفاء رلاً
يتصور في غير المعين فيثبت التخيير ضرورة ﴿ قوله ﴾ فان الكلام للافهام
وليس في التشكيك افهام اعترض عليه باننا لانسلم ان وضع الكلام للافهام اذ ربما
لا يقصد به الافهام كما في الكنايات بكم وكذا عن العدد ولو سلم فانه لا يدل على
انهالم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضاً معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم
المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين واجيب بان الكلام الذى يستعمل
فيه ولا كلام وضع لافهام مفهوم فلا يكون المقصود بذلك اننا نحصل من عدم التعيين
فالشك مع او يحصل من عدم دلالة على التعيين لا بوضعه فيكون حاصله في مقامه لانه
واما الاخبار عنه بلفظ وضع له فمن حيث يقصد به افهام وجود معناه لان يقصد به ايجاد
معناه والمنفى هو الثاني دون الاول ﴿ قوله ﴾ لان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل
اعترض عليه بان ايجاب العتق انها هو على ما يصدق عليه احد الشئيين لا
على المفهوم العام اذا احكام متعلقة بالذوات لا بالمفهوم ملك واجاب عنه السيد
الشرىف بان العتق لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل ما
يتعلق به العتق هو الذات المبهمة وهو الفرد المنتشر من الجنس بين الافراد
والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دائرة بين العبد والداية وهى لاتصاح
محل للعتق فبطل وصار لغوا وهذا معنى كلام المصنف ولا غبار عليه ﴿ قوله ﴾
يحمل على الواحد المعين لانه من محتملات الكلام وهو اولى من ابطاله بالكلية
والغايه بخلاف ما اذا قاله في عبده وعبده غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبده
غيره محل لا يجلب العتق لكنه موقوف على الاجازة ﴿ قوله ﴾ فانه يعنى الثالث
في الحال وقال بعضهم بل له الخيار بين الاول والاخيرين لان الجمع بالواو بمنزلة
الجمع بالالف التثنية فكانه قال هذا امر او هذا ان كما اذا حمل لا يكلم هذا وهذا وهذا
فانه بحث بالاول والاخيرين جميعاً لا تفرقاً ﴿ قوله ﴾ وهذا أولى وانما لا يجب

اذالمقدر ربمايقاير الهندكورلفظا كما في قوله نحن بماعندنا وانت بماعندك
 راض والرأى مختلف في نظاير كثيرة لا تحصى ﴿ قوله ﴾ او هذان حران اعترض
 عليه باننا لانسلم ذلك فيما ذكر بلفظ المفرد بل هذان وهذان وهذا وحينئذ يكون
 المقدر مثل الملفوظ واجاب عنه السيد الشريف بان المعطوف بلو في هذا الوجه
 هو مجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث على الثاني بالواو فلهذا لم يحكم
 على شئى منهما بل على المجموع من حيث هو مجموع وهذا ما صرح به صاحب
 الكشاف في بيان معنى الواو في قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن
 حيث قال واما الواو الوسطى فمعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع
 الصفتين الاخرين فانه جعل المتعدد في حكم الواحد بواسطة الواو فيجب ان
 يلاحظ فيها نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصورى وحينئذ
 يصير معنى هذا وهذا في معنى وهذان يقتضى خبرا مطابقا في التثنية والجمع
 وهو حران لاهر وحر كما توهمه المعتز ونظيره ما سيع من الامة النحو انهم
 يقولون في حلوحامض ان ضمير المبتدأ ليس في شئى منهما والالزم التناقض
 بل في المجموع من حيث هو مجموع وان اردت ان تعبر عن ذلك المجموع بلفظ
 واحد قلت هذا من فانهما معتبر والمتعدد صورة المتحد كما غير ان هذا في
 الخبر وما نحن فيه في الخبر عنه ولا ضرر والفرق بين الواو وعزمه لا يجدى
 نفع الدلالة الواو على ما يؤيد الاتحاد هو الجمعية انتهى وكذلك قال البيضاوى
 في تفسير الآية الواو الاولى والاخيرة للجمع بين الوصفين والوسطى للجمع بين
 المجموعين أقول ويؤيد ذلك ما تقرر في علم النحو من ان زيدا قائما وعمر
 ان كان عطف على المفرد فالواجب ان يقال قائمان والا فالخبر الثاني محذوف
 ﴿ قوله ﴾ ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله آه وقيل لا نسلم ذلك بل مغير
 بالعطف على المغير والالكان له ان يختار الثاني وحده وقال السيد الشريف
 هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جائز زيد فقد اثبت المجىء لزيد وقولك
 وعمر وليس الا اثبت المجىء لعمر ومجىء زيد على حاله بلا تفاوت واما
 قوله فانه اذالم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني فامر خارج عن معنى

الواو ولا اعتبار لمثل هذه التغيرات والالزام ان يكون منطلق مغير القيام زيد
 لانك اذا قلت زيد لك ان تقول والله ما تلفظت الا بزيد واذا ضمت اليه
 منطلق ليس لك ذلك وكل ثلث لاوله انتهى وقد يقال ان مغيرية الثالث تتوقف
 على عطفه على الثاني معيناً وفيه النزاع ففيه مصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف
 على الاول مغير له قطعاً قوله ﴿ تنردبهما خاطري قيل الاول مأخوذ من
 كلام شمس الائمة ولا يجري في اعتقت هذا وهذا وهذا مقتضى كلامه حيث
 قال بخلاف مسألة اليمين فلن الخبر يصاح للاثنيين يقال لا اكلم هذا اولا اكلم
 هذين هو التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين
 فينتقض به الوجه الثاني ايضا واجيب بان هذا التعليل يخص بمثال الصورة
 المذكورة وحكم مثل اعتقت هذا او هذا يفهم من علة مشتركة بينهما وهي ما ذكره
 فخر الاسلام حيث قال لان سؤى الكلام لا يجلب العتق في احد الاولين وتشريك
 الثالث فيما سبق له الكلام فصار بمنزلة اعتقت احد ههنا فالتعطوف عليه
 هو الهاء مخوذة من صدر الكلام لا احد الذاكورين بالتعيين وهو القيلاس في مسألة
 اليمين وهو قول زفر رحمه الله لكنهم استحسنوا فيها لها ان اذا استعمل في النفي
 بعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان الواحد غير معين من
 كثير فلا يتصور انتفاؤه الا بانتفاء الجميع ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال والله
 لا اقرب ههنا ومنه كان موليا منهما جميعا بخلاف ما لو قال احدكما حيث يكون
 موليا من احدهما وبانت واحدة منهما بضمي العدة ويكون مختارا في التعيين لان
 احدي ليس فيها هذا العموم قوله ﴿ لا تطع احد منهما قال صاحب الكشاني
 في سورة الاحزاب عند قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء احد في
 الاصل واحد وهو الواحد ثم وضع في النفي العلم مستويا فيه المذكور والمؤنث
 والواحد وما وراءه وقال الرضى الاولى ان يقال ان هزته بدل من الواو في كل
 موضع فيكون المعنى لا تطع واحد منهما فكيف ما فوقه فلا حاجة الى ما ذكره ابو علي
 الفارسي وغيره من ان لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص وهزته
 حينئذ منقلبة من الواو وجميعه اذ قد يكون اسما لمن يصاح ان يخاطب يستوى

فيه المنكر والواحد وماوراء ذلك فهو ته اصلية ولا يستعمل في الاجاب
 قوله ﴿ فسر بالاحد المنكر لان المعرف من هذه الكلمة وان كان مبهما غير
 متعين ايضا الا انها ليس فيها من العموم ما في كلمة او الواقعة في سياق النفي لانها
 خاصة صيغة ومعنى ولا تعم بشي من دلائل العموم الا ترى انها لا تدخل بكلمة الا
 حاملة ولا توصل بكلمة التبغيض فلا يقال كل احد يكما ولا احدى منكما وبهذا يظهر
 الفرق بين صورتى مسألة الجمع ﴿ قوله ﴿ الان يبدل الدليل اى لا يكون
 الامر كما ذكر من كون اوله عموم النفي والواو انفى العموم وقت قيل الدليل من
 قرينة حالية كما يذكره المصنف فيها بعد من انه اذا حلف لا يرتكب الزنى واكل
 مال اليتيم آه او مقالية كما في قوله ما جاز زيد ولا عمر وفان الواو حينئذ للعموم
 النفي وكما في قوله تعالى يوم ياتي بعض ايات ربك الاية حيث قال صاحب
 الكشاف في تفسيره انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا امنت عند
 ظهور اشرار الساعة وبين النفس التى امنت قبلها ولم تكسب خيرا فالمعنى
 لا ينفع الايمان نفسا لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح قبله فهو دليل لمن لم
 يعتبر الايمان المجرد عن العمل وانما لم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع
 نفسا لم تقدم الايمان لانه اذا نفى الايمان كان نفى كسب الخير في الايمان تكرارا
 واجيب بان الايات والاحاديث الدالة على اعتبار الايمان المجرد والاتفاق على
 نفع ايمان نفس امنت ثم ماتت قبل وجوب التكليف الشرعية عليها يوجب
 تأويل الاية فلنا ان نقول ان الاية من باب اللف التقديرى استغنى عن ذكره
 بذكر النشر اى لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها في الايمان خير الم تكن امنت من
 قبل او كسبت في ايمانها خيرا ومثله غير عزيز في كتاب الله تعالى وغيره ونحمل
 كسب الخير على الاخلاص اى لا ينفع الكافر ايمانه والمنافق اخلاصه في ذلك اليوم
 او نقول المقصود من التكرار المبالغة في نفى كسب الخير في الايمان تارة ونفى
 ملزومه اخرى تنزلا من وجه وترقيان وجه اخر كما في قوله تعالى لا تلغنه سنة
 ولا نوم يقال لم يحضر البلد ولا اقام فيه ففيه اشارة الى انها لو قدمت الايمان المجرد
 لو اقلن لكسب الخير لنفعها ﴿ قوله ﴿ بل لا يكون للاجتماع تاثير في المنع

قبل هذه الضابطة غير مطردة فانه اذا هلئ لا يكلم هذا وهذا فهو لنفى المجموع
 حيث لا يثبت اذا تكلم احدهما مع انه لا تأثير الاجتماع في المنع اجيب بان هذه
 الضابطة انما هي في الحلق ولا نسلم انه لا يثبت اذا تكلم احدهما بل مشايخ بانح
 كانوا يفتنون في مثله بالحنث **قوله** وقد يكون للاباحة اى او العدا خلق في
 الانشاء قد تكون للاباحة اعلم ان صيغة الامر مثلا لا تفيد الا طلب الفعل وكلمة
 اول لا تفيد الا احدا لا مريين فاذا امتنع الجمع بينهما بحسب محل الكلام ودلالة
 القرابين فهو للتخيير او الحلو عنهما فهو للاباحة وفي قولهم جالس الحسن او ابن
 سريين ان جالسهما او احدهما يكون آتيا بالها مور به المطلوب منه واذالم يجالس
 احدهما يكون مخالفا للامر غير ممثل به **قوله** فلا يمكن الجمع بينهما
 واعترض عليه بانه اذا جمع بين خصال الكفارة يكون آتيا بالها مور به لصديق المأمور
 به على كل واحد منهما وهو جائز فيكون للاباحة وقد جعل للتخيير واجيب باننا لا نسلم
 ان الاتيان بكل منهما يكون آتيا بالها مور به بل هو انما يكون في واحدة منها وجوز غيرهما
 هو بحكم الاباحة الاصلية فيها كانت ولو لم تكن لم يجر كما في قوله بع هذا العبد او ذاك
قوله وقد يستعار لحتى كقوله تعالى آه هذه الآية اوردها الاصوليون
 مثلا لئلا كان او بمعنى حتى اذا يحسن العطف على شىء للزوم عطف الفعل
 على الاسم ولا على ليس للزوم عطف المضارع على الماضي فسقطت حقيقته
 واستعير لها احتماله وهو الغاية فلان الامر يحتمل الامتداد والتوبة تصالح للانتهاء
 فالعنى ليس لك من امرهم شىء الا ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم
 فتشقى منهم ولكن صاحب الكشف واتباعه ذهبوا الى انه عطف على ما سبق من
 قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا الآية وقوله تعالى ليس لك من الامر شىء
 اعترض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او
 يعذبهم **قوله** او ادخل تلك بالنصب قال فخر الاسلام ومن تابعه ان تعذر
 العطف من جهة ان الاول منفى واعترض عليه صاحب الكشف بانه لا امتناع في
 عطف المثبت على المنفى وبالعكس حتى لو قال او ادخل بالرفع كن عطفا قلت
 ليس مراد فخر الاسلام الامتناع مطلقا بل الاحسن والافضل تشارك المعطوف

والمعطوف عليه في الكيفية فهو يراعى بقدر الامكان الا ترى ان صاحب الكشاف
ومن تابعه ذكروا في قوله تعالى الم نشرح لك صدرك من انه ما اول بالثبوت لان
الاستفهام انكرى وانكر المنفى مثبت ولهذا صرح عطف قوله تعالى ووضعنا عنك
وزرك انتهى فانه صريح في ان الداعي الى التاويل هو الاختلاف نفيا واثباتا هذا
واما في صورة الرفع فالكلام لا يحتمل وقيل ان ذلك من جهة انه ليس قبله مضارع
منصوب يعطف عليه ورد بل ان ذلك لا يمنع العطف اذ لا يجب الاشتراك في عطف
الجملة الا ترى الى قوله * شعر * لانه عن خلق وتأتى مثله * على عليك اذا
فعلت عظيم * ابد ا بنفسك وانها عن غيبها * فاذا انتهيت عنه فانت حكيم * فهناك
يقبل ان وعظمت وتقتدى * بالا مرنك وينفع التعليم * فلن قوله وتأتى منصوب
باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله قوله حتى مطلع الفجر مثال لما كان
الغاية خالصة عن المفعول كل تقديمه للشعار بانه اكثر على مقال صاحب التحقيق
ان اكثر النحلت على ان ما بعد حتى ليس داخلا فيما قبلها لان الاصل في الغاية
ان لا تكون داخلة في المفعول يوءى قوله تعالى حتى مطلع الفجر فان الليل على تقدير
الوقوف على سلام او سلام الملكة على تقدير عدم الوقف عليه ينتهي عند
طلوع الفجر وذهب صاحب الكشاف والشيخ عبد القاهر وعامة المتأخرين الى
انه داخل فيه قوله فيكون المعطوف اما افضل نحو ملت النلس حتى الانبياء
او اخس نحو قدم الحجاج حتى المشات ليستدل بذكره ان الحكم قد عم الجميع
ويفيد الانتهاء الى الجزا الارفع او الاخس ويكون جزء من المعطوف عليه فلا
يجوز جال الرجال حتى هندومثل قولهم اعجبني الجريرة حتى حد يثها وقولهم
ضر بنى السادات حتى عبيد هم ما اول فلعل مبناه على اعتبار الحديث والعبيد
كل جزء قوله اسلمت حتى ادخل الجنة اذا الاسلام لا يحتمل الامتداد ان اريد
احدا ثم دخول الجنة لا يصح لانتهاء اليه ان اريد الثبات عليه وقديقال عليه
ان المراد من انتهاء الاسلام الى دخول الجنة انتهاء كونه سبيلا قوله لان
حتى للغاية فيتوقف البر على وجودها قوله فحمل عليه فيحصل البر
بمجرد الفعل ولا يتوقف على حصول المسبب قوله ولو قال حتى

اتقدي عندك اي لو قال عبيد حران لم اتك حتى اتقدي عندك ولا يحمل البر
 الوجود الفعلين واعترض عليه بلن قولهم حتى اتقدي باثبات الالف ليس
 بمستقيم والصواب حتى اتقدي بالجزم مثل فانتقد لانه عطف على المجزوم بلن حتى
 ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لعل على مجموع الفعل وحرف النفي حتى
 لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم ورد بان تقدير الكلام ان لم
 يكن مني اتيان فتقدي والعطف مراعى معنى لا بحسب اللفظ كما ثوبه ومثل
 ذلك قولهم ماتا تينا فتحدثنا بالنصب اي لا يكون منك اتيان فتحديث وكما
 ان الفأ ثمة متعين للعطف ولا يصح لفظ المنصوب ان يكون معطوفا على لفظ
 المرفوع بل اكتفى بالعطف بحسب المعنى فكذا هنا وبن بعض العرب قد
 يجرى المعتل مبرى الصحيح ومعناه ان الضمة قبل الجازم حذف استغالا فلما
 دخل الجازم سلط عليها اما تقديرا كغيرها والاعيدت لتخفى وعليه قراءة قبل قوله
 تعالى انهم يتقون ويصبر باثبات اليا وقراءة حمزة قوله تعالى لا تخف دركا ولا
 تخشى باثبات اليا مع كونه معطوفا على المجزوم على وجه فقول الفقهاء من
 هذه القبيل قوله ﴿ لان فعله لا يصاح جزا دليل لتعذر كون حتى بمعنى
 كي وذلك لان المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه نقل عنه ما حاصله ان
 الانسان لا ياتي بفعل اختياري ليكون سببا حاملا له على فعل اختياري
 اخر منه بخلاف فعل الغير فانه ياتي بالافعال ليصير حاملا له على الجزا
 ومثل اسلمت حتى ادخل الجنة ليس دخول الجنة فيه بل اختياره وكذا اشرى حتى اربح
 وامثاله فلا معنى لا يراد ما يفيد سببية الاول على الثاني مع عدم السببية بينهما
 في الواقع فلا يرد ما قيل ان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون
 بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم المجازاة من شخص مثل
 اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا
 امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض الاخر ومفضيا اليه كالاتيان
 للتقدي ورد بان المراد كون حتى بمعنى كي في الجملة لاني تمام المعنى ومن
 مخرج باعتبار المجازاة في مفهومها فخرا لاسلام واما صحة اسلمت حتى ادخل الجنة

فلان المجازة فيه القول المطوع لادخال الله تعالى اياه لان دخول المسلم مرتب عليه وهو ليس من فعله في شيء ﴿ قوله ﴾ حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وقال فخر الاسلام رحمه الله اذا اتاه فلم يتغدى ثم تغدى من غير تراخ فقد بر واورد عليه بانه اذا لم يتغدى عقيب الاتيل ثم تغدى بعد ذلك كلن متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وقال العلامة الفنارى في فصول البدايع محمل عندى التفتيه على عدم وجوب الوصل المحسى وجواز التراخى بقدر لا يعد تراخيا عرفا ومحمل على طغيان القلم وسقوط لفظ اليوم والمعنى غير متراخ من اليوم فيها قال ان لم اترك اليوم بعيد وعلى عدم التراخى عن الاتيان بان ياتيه وقتا اخر ابعد ﴿ قوله ﴾ بل اخترعوه اى الفقهاء وان لم يستعمل في كلام العرب بهذا المعنى ولا حاجة الى السماع في افراد علاقته المجاز مع ان محمد بن الحسن رحمه الله امام في اللغوم من اخذت عنه فكفى بقوله سماعا وكان ابو عبيد وامثاله يحتجون بقوله وذكر ابن السراج ان البرد سئل عن معنى الغزاة فقال هى الشمس ثم قال كذا قال محمد بن الحسن واذ كان للعطن المحض فذهب العتاب الى انه بمعنى الواو وذهب المصنف انه بمعنى الفاء لان المناسبة بين الغاية والتعقيب المتصل ظاهر فاستعمل المقيّد فى المطلق وهو ظاهر كلام فخر الاسلام غير ان صاحب الكشف اوله بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكره فى الزيادات وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كلوا لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب ورد بان الاستعارة بمعنى الفاء انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تراخى من الغيا ﴿ قوله ﴾ الباء للالصاق لا يصال شىء الى شىء مثل مرتت يزيد اى الصفت مرورى بمكن بلاسه زيد وقال الاخفش ان معناه مرت على زيد لقوله تعالى انكم لترون عليهم مصبحين وبالليل وهذا المعنى للباء هو المعنى المجمع عليه بخلاف التبعض الذى ذهب اليه الشافعى فان المستقين من علماء العربية كالج الفتح عثمان بن جنى انكروا كونه معنى مستقلا للباء وقال بعض الشافعية هذا شهادة على النفى فلا تقبل ورده المحققون بانه اخبر مبنى

على ظن غالب مستند الى الاستقراء من هو اهل لذلك مطلع على لسان العرب
متتبع لسائر احكامهم في نفى ما دل الاستقراء على نفيه ﴿ قوله ﴾ والاستعانة
فحو كتبت بالقلم وقيل هي راجعة الى الالصاق وليست بمعنى مستقل للباء
والمعنى الصقت الكتابة بالقلم وقد قيل ان الالصاق معنى لا يفارق الباء ولذا
اقتصصر عليه سيبويه ﴿ قوله ﴾ فتدخل على الوسائل قيل تفريع على كونها
للالصاق كما جعله فخر الاسلام فرعاً عليه بناءً على ان المقصود في الالصاق هو
الملصق واما الملصق به فتبع له بمنزلة الالة ويؤيده كون التفريع الاثني في كلام
المصنف وقيل بل على كونها للاستعانة وانما قدم الالصاق لعمومه وكثرة
وقوعه واخر فروعه لاحتياجه الى بسط وتفصيل بيان ولولا ذلك لبقى ذكر
الاستعانة من غير تفريع ﴿ قوله ﴾ كالاثنان مالهو غير مقصود بالذات في نفسه
ونحو قوله تعالى اشترى الحيوة الدنيا بالآخرة واشترى الضلالة بالهدى وانستبد
لن الذي هو ادنى بالنسبة هو خير على التهكم بهم والمقصود الاصلى هو الذي ينتفع به
بنفسه بالذات وهو الثمن واما الثمن فانه وسيلة اليه انما ينتفع به بواسطة التوسل
بها الى المقاصد بمنزلة الالات فلا يرد ان المقصود في قولك بعثت الفرس
بعشرين ديناراً للبايع هو الدينار لان كونه مقصوداً ليس بالذات
بل ليتوسل به الى المقاصد بالذات ﴿ قوله ﴾ فان قال بعثت هذا العبد بكرة
يكون هذا القول مع قبول المشتري بيعاً والكر ثمناً والعبد مثمناً الحضور العبد
وكون الكر مدخولاً للبايع فيثبت في الذمة حالا ﴿ قوله ﴾ يكون سلماً لكون
العبد الحاضر مدخولاً للبايع فيكون ثمناً والكر غير حاضر فيكون مثمناً فيراعى
شرائط السلم من التأجيل وقبض رأس المال اعنى الثمن في المجلس وغير ذلك
﴿ قوله ﴾ ولا يجري الاستبدال في الكر لان الاستبدال في الثمن قبل القبض
غير جائز بخلاف الصورة الاولى لانه يجوز التصرف في الاثنان قبل القبض
فلو قال بعثت الكر بعبد او عبد بالكر ينبغي ان لا يجوز لعين التعيين وعدم
جواز السام في الحيوان ﴿ قوله ﴾ لان معناه الاخر وجاءه بتقدير المستثنى منه العام
المناسب للمستثنى في جنسه بل يكون جنساً قريباله على ما قال محمد رحمه الله في الجامع

لو قال ان كان في الدار الازيدا فعبد هـ ران المستثنى منه قوله بنوا ادم حتى
 لو كن في الدار صبي او امرأة حنث وان كان فيها ثوب لا يحنث ولو قال الاحبار
 كن المستثنى منه الحيوان فلو كن فيها حيوان غير الحمار يحنث ولو كن فيها
 ثوب لا يحنث وعلى هذا القياس وفي صفة بل يكون كل منهما فاعلا او مفعولا
 او ظرفا او حالا ونحو ذلك فيكون المعنى لا تخرج خر ورجا الاخر وجاما لمصقبا ذى
 والنكرة في سياق النفي تعم فلما استثنى البعض يبقى النفي فيما عداه بحاله
 فيكون هذا الكلام من قبيل لا اكل الا لالكون المقدر كالمفوط وقولك لا اتيك
 الا يوم الجمعة ولا اتيك الا راكبا فانه يفيد العموم ويجوز فيه التخصيص
 والاستثناء مع الاتفاق على ان قوله لا يا كل ولا اتيك مبدون ذكر المصدر والاستثناء
 لا يفيد شيئا من العموم فل قيل المصدر في مثله للتاكيد وهو لتقوية مدلول
 الاول من غير زيادة عليه فهو لا يدل على المهيبة فلا تعم قلت المصدر وان كن
 موضوعا للجنس لكنه يحتمل غيره في انه ينصرف عنه اليه بالدليل كاستثناء
 في قوله تعالى ان نظن الاظنا ونحوه فذكر المصدر هنا دليل العموم فيفيد هـ وان
 كن تاكيدا على الاعلى المهيبة ضرورة ان النفي انما يسحب على الطبيعة المطلقة
 وهى لا تنتفى الابتنفاء جميع الافراد وعدم دلالة المصدر المذكور في ضمن
 الفعل على العموم انما هو لاحتمال غيره وعدم قيام الدليل عليه فلا يرد انه ذكر
 في الجامع انه ان قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خالصا ووجه بل ذكر الفعل
 ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم على ان مبنى الابلان على العرق
 واذا قيل خرجت من البلد يفهم فيه السفر ولان نية السفر احد نوعي الجنس
 ولا يشكل بذاكره في الهداية وغيرها انه لو قال لا افعال كذا تركه ابدا لان نفي
 الفعل مطلقا يعم ضرورة عموم النفي على ان الكلام مبنى على العموم الضروري
 وليس النزاع فيه بل فيما هو نعمة قوله والناسبة بين الاستثناء والغاية
 آه وهى افادتهما القصر وبيان الانتهاء واخراج بعض ما تناوله المصدر
 قوله اقول يمكن تقريره آه اعتراض على الفرق المذكورة بان هذا
 المعنى غير واجب الفهم من هذا التركيب ولذلك قال ويمكن ان يجلب عنه

قوله ﴿ والمصدر قد يقع حيناً ههنا على عمومته من المصدر الحقيقي
 وما في معناه مما جوزه أبو الفتح بن جني وصاحب الكشاف وغيرهما وفرق جماعة
 بين المصدر وبين ما في تأويله حيث قلنا ابن هشام أن من وجوه الفرق بينهما أن
 الأول يقع نالبا عن الظرف فيجوز أن تقول جئتكم صلاة العصر دون الثاني فلا
 يجوز جئتكم أن تصلي العصر ﴿ قوله ﴿ ويمكن أن يجاب أن تعارض الوجهين
 يوجب سقوطهما عن الاعتبار في إفادة الحكم فلا يثبت شيء من الطرفين ويحال
 الحكم إلى العدم الأصلي وهو عدم الحث وقد يقال أن الوجهين السابقين لما
 تساقطتا باعتبار تعارضهما اقتضى الوجه الثالث وجوب الاذن لكل خروج بمنزلة
 الأياض وهو يحمل على حثي الباء فان حثي حرى الجرمع أن وإن شايح كما
 ذكره صاحب الكشاف وغيره عند تفسير قوله تعالى الآن يشأ الله الأبلن يشأ الله
 متلبسا بشيئهم ورد بأن ذلك ترجيح بكثرة الأدلة ولا عبرة بهابل بقوتها عند المخفية
 مرحوم الله وقد ثبت ذلك ثبوتاً لا مرد له عندهم وحققه المصنف في عمله بهالا
 من يد عليه والقول بلن التقدير خلاي الأضل ولا يصار إليه الا عند الضرورة
 معارض يكون حمل الأعلى الغاية كذلك ثم هذا الحكم أنها هو عند انتقاء
 القرابين العقلية واللفظية والأفالمعول هو القرينة كما في قوله تعالى لا تدخلوا
 يموت النبي الآن يؤذن لكم حيث يجب لكل دخول اذن بقرينة قوله ان ذلكم كن يؤذى
 النبي ﴿ قوله ﴿ فلا يراد كله كما في قوله تعالى واسمعوا برؤسكم وقد
 حمل الشافعي الباء فيه على التبعض على مانص عليه كثير من اصحابه كلبن
 الخطيب الرازي وجماعة من اصحابنا كفخر الاسلام رحمه الله فاعتبر ادنى ما يطلق
 عليه اسم المنسح اذ لا اجمال في الآية ولا دليل على الزيادة واصحابنا حملوها على
 الاصناف وهو المعنى المجمع على صحته والمتفق على ثبوت استعماله ولذلك قال
 صاحب الكشاف في تفسير الآية ان المعنى الصقوا المسح بالرؤس والمسح هو
 امر ار اليد على ما فسر المصنف في شرح الوقلية وهو التفسير الموافق لما في كتب
 اللغة ولكن الباء في اصل اللغة مخصوص بالالة فاذا دخلت في المحل شابهت بالالة
 فتأخذ حكمها في عدم اشتراط الاستيعاب لكونها غير مقصودة فنزل الراس

منزلة الآلة واخذ حكمها ويتعدى الفعل الى تمام اليد فيكون التبعض مستفادا من هذا الوجه لامن الواضع واللغة كما زعمه الشافعية فاذا ثبت ذلك تعين الربع لانه لا شك ان المراد مسح اليد كما في قوله عليه السلام ضربة للوجه وضربة لليد بين ولذلك شرطوها في التيمم اعم من ضربة على الارض او على العضو وفهموا منها الاستيعاب مع انهاالة وليس من لوازم الالة ان لا تستوعب البتة وانما هو اذا دخلها الباء فاذا مسح الالة والصاقها لا يوجب استيعاب الرأس بل بواسطة تعدي الفعل الى تمام اليد يتقدر الوظيفة من الرأس بقدرها على وجه يحصل بها الامرار ولا معنى للصق المسح بالرؤوس الا الصق اليدين مع امرارها واخراجها عن العمل الاول شيئا ما وذلك قدر الربع واما امرار البعض فلا نسلم انه مسح لغفول وسلم فهو مسح الاصبع او الاغلة او نحوها والفهم امرار اليد كلها لان الفعل اضيف اليه فلا حاجة الى القول بان الآية مجملة ببليل ان الوظيفة لا تحصل ببطاق البعض اتفاقا لمصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي الفرض به بالا تفق فيلتحق مسح النامية في حديث المغيرة بياناه حتى يردان عدم تادي الفرض به عند الشافعي مبني على قوات الترتيب الواجب عنده ويحجب بان ذلك يوجب الاغناء عن المسح لو اعيد على هذا النحو غسل الوجه بعد غسل اليدين والشافعي لا يقول به او الامر اذان المقدار المذكور حاصل في ضمن غسل الوجه فلا يحتاج الى التجلب على حدة بقوله وامسحوا لا يقال المجمل لا يمكن العمل به قبل البيان ومعلوم ان نقل مسح النامية في هذا الحديث ليس على انه اول وضوئه صلى الله عليه وسلم لاننا نقول المعنى انه لا يمكن باعتباره خصوصه واما تحصيله في ضمن الاستيعاب فيمكن بل ارياب وبهذا يندفع ما ورد ان قوله تعالى يوجهكم في التيمم يوجب التبعض بصريح تقريركم وليس كذلك لان المسح الذي هو امرار اليد يوجب الاستيعاب ثمة على ان الاستيعاب ليس بشرط فيه ايضا على رواية الحسن لهذا المعنى وجعل بعضهم هو الاصح والقول بان الاستيعاب انما يجب بالحديث المشهور ليس بصحيح اما ولا فلان هذا الحديث ليس بمشهور بل الكلام في رفعه وصحته واما ثانيا فلان العمل بهذا

الحديث في ايجال الاستيعاب يكون ابطالا للنص الموجب للبعض وهو لا يصح
 عندنا ﴿ قوله ﴾ نحو ببايعنك على آه فان قيل لا خفاء في انها صلة للمبايعة
 فكيف يكون للشرط قلنا كونها صلة للمبايعة لا ينافي شرطية مدخوله للمبايعة
 لتوقفها عليه ﴿ قوله ﴾ المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة والنكاح بخلاف ما فيه
 اسقاط مثل الخلع والعق بالمال ﴿ قوله ﴾ واممن ذكر ابن هشام خمسة عشر
 معنى لها منها المجوزة التي هي معنى عن ومنها التبيين والتبيين واختلف
 في قولهم زيد افضل من عمرو او شر منه فذهب سيبويه الى انها لا ابتداء
 الارتفاع والانحطاط وقال ابن مالك للمجوزة وهذا اولى منا ذكره سيبويه
 اذ لا يقع بعد هالي وردبانه لو كان كذلك لصح وقوعه عن في موضعها وبانه لا يلزم
 ان يكون لكل مبدأ منتهى وقال صاحب الكشف وغيره المختار ان اصلها لا ابتداء
 الغاية وهو مستفاد من جميعها والبواقي راجعة اليها لان قولك اخذت من الدراهم
 وسرت من البصرة وقوله تعالى واجتنبوا الرجز من الاوثان دال على ان
 الدراهم موضع اخذك وان البصرة منشأ سيرك والاوثان مبدأ اجتنباك
 وكذا قولك ماجأت من احد معناه من واحد من هذا الجنس الى اقصاه الان
 بعض الفقهاء لما وجدها اكثر استعملوا في التبويض جعلها فيه اميلا
 وفيها سواء دخيلا دفعا لا شراك ﴿ قوله ﴾ لانتهاى الغاية
 من قبيل اضافة الفرد الى الطبيعة فان الغاية جنس تحتها فردان هما الابتداء والانتهاى
 كما في قولك بدن الانسان وجسم الفلك فلا حاجة الى ما قيل المراد منه المسافة
 اطلاقا للكل على الجزء او لانتهاى خي الغاية من قبيل واسئل القرية او هو محمول
 على القلب اى غاية الانتهاء على ان في كون الغاية جزءا من المسافة تامل والقول
 بانه اطلق الغاية على اخر جزء من الشيء لملابسة بينهما ثم اطلق اسم اخر الجزء
 على الكل تعسف ﴿ قوله ﴾ فصلا كقوله بعث واجلت اه فيه اشعار بلن ذلك
 المحذوف لا يلزم ان يكون صيغة الفعل حتى يتوجه عليه ان فيه حذف الجملة وتكثير
 الحذف والاولى جعله حالا مفردا تحاشيا عن التكثير ﴿ قوله ﴾ ولا ينوى التنجيز
 والتاخير فانه ان نوى التنجيز يقع في الحال وان نوى التاخير يقع عند مضي

الشهر صرف للتأخير الى الايقاع تحاشيا عن الالغاء ولكن ما الفرق في نية التأخير
وعدمها سوى الاضافة الى النية او كلمة الى ولعله يختلف الحكم قضاء وديانة في النية
﴿ قوله ﴾ وعند زفر رحمه الله وفي رواية عن ابي يوسف رحمه الله ﴿ قوله ﴾
فيبطل قوله الى شهر فيه تعرض على زفر رحمه الله بان فيها ذهب اليه الغاء كلام
العاقل من غير ضرورة اليه ﴿ قوله ﴾ ان كانت غاية قبل تكلمه بان كانت قائمة
بنفسها غير مفتقرة الى المغيا في وجودها في الواقع ونفس الامر فلا يستتبعها
المغيا سوا تناولها المصدر كما في المثال الثاني اولا كما في المثال الاول
للمنافات بين كون الشيء قائما بنفسه وتابعا لغيره ﴿ قوله ﴾ لا تدخل
تحت المغيا قيل هذا من متفردات المصنف ورد بانه مذكور في اصول فخر
الاسلام وغيره والدليل بعضده ﴿ قوله ﴾ جواب الشرط وهو ان لم يتناولها
وهو ملغى لقوله فصدر الكلام والمجموع جواب للشرط الاول وهو ان لم تكن
واما قوله فهي لهذا الحكم جملة معترضة بالفاء كما في قول الشاعر * شعر * واعلم
فعلم المرء ينفعه * ان سوف ياتي كل ما قدرا * ﴿ قوله ﴾ للنحويين في الى اربعة
مذاهب قيل نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل
الاعلى، الانتهاء والدخول والخروج يدور مع الدليل ولذا يدخل في قرات
الكتاب من اوله الى اخره بخلاف قوله الى بلب القيلس مع انه من جنس المغيا
واجيب عنه بان ذلك هو المذهب الرابع بعينه غاية انه اعتبر الدليل من نفس
اللفظ فقط وهو تجانس الغاية والمغيا وعدمه نظرا الى انه في صدد الدليل لما
ذكره من المثاليين الليل والمرافق والدليل فيهما هو ما ذكره وان كان في غيرهما
غيره فويؤيده عدم تخميس المذاهب في الكتب المشهورة ﴿ قوله ﴾ الدخول
الاجازة أهقيل عليه هذا مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض عكسه واليه
ذهب كثير من النحلت واجيب بانه لو سلم ان قوة المختار تدل على ضعف غيره
لخالفته اياه فيشارك كل في اصل الضعف وان تغلوتا في قدره ويقوم ركن المعارضة
بينهما الا ترى ان ركن المعارضة تقوم بين الحديث الصحيح والحسن وان تفاوتتا
قوة بعد ماصح للاحتجاج والقدر الزاين مبلغا في هذا ﴿ قوله ﴾ والدخول
ان كن ما بعد ما جنس أهقيل مقتضاه دخول الرأس في اكلت السمكة الى رأسها

على ما هو مختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختلفت اولاً انه لا يدخل اجيب
 بان الرعس ليس من جنس المغيا في حكم الاكل عادة فلا ينتقض الكلية ولا يخالف
 كلام الجماعة **قوله** **﴿** قالوا هي غاية الاسقاط قال القاضي ابو زيد الدبوسي
 اذا قرن بالكلام غاية او نحوه لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقييد عن الاطلاق
 بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للاجب اليها لا
 للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان بنصين والفعل مع الغاية نص واحد
 ورد بانه ليس المراد انه للاسقاط عن الحكم بعد ايجابه عليه حتى يلزم ان لا
 يثبت بنص واحد وانما المراد اسقاطه عن ان ينسحب عليه حكم الصدر وذلك
 معنى توقف اول الكلام على اخره اذا كان فيه ما يغير اوله حتى يثبت بالكلام
 حكم واحد وهو المحاصل من جميع الكلام مع المغير هذا فلا وجه لما ذكره **قوله** **﴿**
 يدخل الاول للعرف ودلالة الحال لان وجود الكل بدون الجزء محال لان الجزئية
 انها تلزم اذا كان هذا اقرارا بعدد معين من الدراهم وهو التسعة وهل النزاع
 الا فيه بل هو اقرار باحاد محضة من الدراهم منتبهة الى العشرة فيكون حال
 الغائتين في الدخول وعدمه كساكن الغايات ولعل كلامه مبني على ان العدد
 غير مشتمل على الجزء الصوري وانه محض الاحاد كما ذهب اليه بعض الافاضل
 فما يكون جزءا من الاحاد جزء من الاعداد فيتعدي امر الجزئية والكلية الى المعدود
 بواسطة العدد لانها تعرضان اولاً وبالذات لكم ثم للمعرض فلا يكون كلامه
 مبني على اشتباه المعرض بالمعارض كما توهمه صاحب التلويح ولكن التحقيق
 ان العدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري هو مجموع الاحاد والهيئة
 التركيبية العارضة وعلى تقدير عدم اشتماله هو الاحاد من حيث انه معرض
 للهيئة الاجتماعية لا محض الاحاد لان لكل عدد حقيقة محصلة ولوازم مختصة يمتاز
 بها عن غيره والاعذب في توجيه هذا المذموم ما ذكره صاحب الكشف والكافي
 من انه لما اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما فقد اوجب
 الاول ضرورة لان الثانوية انها تتحقق بالنسبة الى الاولية والثالثة بالنسبة اليها
 وهكذا ولا يرد عليه ان التضاييف انها هي بين وصفى الاولية والثانوية لا بين

ذاتيهما فايقاع ماهو ثان لا يوجب ايقاع ماهو اول اذ لا تلازم بين المعروفين
وهذا كما لا يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان
الاب لا يتصور بدون الابن وذلك لان عروض هذه الاوصاف لتلك الاحاد
المرتبة المنتهية الى حد ما من الاعداد باعتبار محض الایجاب والایقاع فيكون
الواحد مشار كالمابعد في عروض الایجاب ولا يبطل الثانوية فيها بعده بخلاف
الاب والابن لان عروضهما لمعروضهما ليس باعتبار الدخول في الدار والكون
فيها هذا **قوله** لا الاخر عند اب حنيفة رحمه الله لان العشرة ليست بجزء
من الاحاد ولا الشيء من الاعداد على توجيه المصنف رحمه الله وعلى توجيه
غيره ان القياس ان لا يدخل الغایتان الا ان في الاولى ضرورة توجب دخولها اذ لا
ثانية بدون الاولى وليس كذلك في الثانية **قوله** وعند زفر رحمه الله
في الكفاية وغيرها ان الاصمعي حاج زفر فقال مات قول في رجل قيل له كم سنك
فقال ما بين ستين الى سبعين اكون ابن تسع سنين وقال في الكافي وغيره حاج
ابو حنيفة زفر رحمه الله حيث قال له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين
فقال له انت ابن تسع سنين قال بعض المحققين هذا بعيد اذ بعيد ان يجيب
في ما بين واحدة الى ثلاث ونحوه بذلك ثم يقال له كم سنك فيجيب بلفظ ما بين
دون ان يقول خمسة وستون ونحوه مع ظهور رور ودال الزام حينئذ الا وقد اعد
جوابه فلم يكن بحيث ينقطع على انه روى انه قال عند الزام الاصمعي في بلب
الرشيدي استحس في مثل هذا والذي يتبادر في وجه استحسانه ان قول الرجل
سني ما بين ستين الى سبعين عرفاني ارادة الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل
ولا تعارفي في الاطلاق فيبقى على ظاهر قضية اللفظ هذا قلت وايضا ان زفر
رحمه الله لم يبلغ هذا السن ولا ادرك خلافة الرشيد وانما مات في خلافة المنصور
سنة ثمان وخمسين ومائة عن ثمان واربعين سنة على ماهو المعروف عند اهل
الشان وللمناضل عنه ان يقول ان هذا الكلام مسوق لا فائدة ماهو خفي من مبلغ
سته بانه متردد بين ستين وسبعين لان السؤال انها ماهو عن القدر الزائد على
اصل لسن الضروري وما دل عليه الامارات من قدره التخميني فيفيد الجواب

اندليس دون ستين ولا اكثر من سبعين فلا تدخل الغاية ان في القدر الذي وقع تردده فيه فلا احتجاج غير صحيح بل هو مصنوع غير مقرون النقل بشرائط تنفيذ الصحة ﴿ قوله ﴾ في رواية الحسن عنه اعترض عليه بان رواية الحسن ليس في اجال الديون بل في اجال الايمان وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي الاجال وفي الايمان في رواية الحسن قال صاحب الكشف وفي بعض نسخ في الاجال والايمان وفي بعضها في الاثنان بالمثلثة والكل سهو والصواب وفي الاجال في الايمان على ما قال شمس الائمة وفي الاجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التأييد وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام وجوب الكفارة به في موضع الغاية شك ﴿ قوله ﴾ اي ولا اطلب الثمن آه فسر به ليكون نفيا في تحقق تنول العمر ولو جعله متعلقا باجلت الثمن كما مر ورد عليه منع كون التاجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفية وهو حاصل بالادنى ﴿ قوله ﴾ والفرق ثابت آه هو على مذهب ابي حنيفة رحمه الله كما في قوله تعالى اننا لننصر رسلنا والذين امنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد خلافا لما فيه فان عندهما لا فرق بينهما ﴿ قوله ﴾ يقتضي الكل لانهما انتصبا بالفعل صار بمنزلة المفعول به في اقتضاء الاستيعاب وتعلق الفعل بمجموعه حيث لا دليل على خلافه ﴿ قوله ﴾ بخلاف صمت في هذه السنة فانه لا يقتضي استيعاب السنة بالصوم لان الظرف قد يكون اوسع من المظروف على متقاهم اللغة فان قولهم زيد في الدار حقيقة عندهم وما في الكشف ومتابعيه في تفسير قوله تعالى انها ياكلون في بطونهم ملاء بطونهم مبنى على العري الحديث ومصطاح اهل المعقول لان حقيقة الظرفية الاحاطة على وجه لا يفضل الظرف من المظروف عندهم فزيد في الدار مجاز ﴿ قوله ﴾ وفي الغدان نوى اخر النهار يصح اي ديانة وقضاء قيل هذا مخالف لما روى ابراهيم عن محمد انه لو قال امر كبيدك رمضان او في رمضان فهم اساءوا وكذا في غدا او في غد ويكون الامر بيدها في كل رمضان وكل الغد وقال السيد الشريف رحمه الله

الفرق في اثبات الحرف وحذفه من مذهب أبي حنيفة خلا فالصاحبي عليه ما رجع به
فخر الاسلام وغيره وما رواه ابراهيم عن محمد من عدم الفرق هو قولهما وقد
يقال كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي اقتضاء الاستيعاب لعارض
والمقصود في الامر باليد ضرب مدة التفويض والتخير فلذا استوعب
بخلاف الصوم والطلاق فان المقصود فيهما مطلق الحصول في الظرف ﴿ قوله ﴾
فيصير بمعنى الشرط أه اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا وتعليقا من كل وجه
بل انما يكون في حكمه في التوقف عليه وعدم الوقوع قبله فيقع الطلاق معه لا بعده
فلو قال لا جنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال معه لوجب
تاخر الطلاق عن النكاح بخلاف قوله انت طالق ان تزوجتك فانه يقع الطلاق
﴿ قوله ﴾ في مشية الله وكذا في ارادة الله وقدرته لصحة انعقاد الكلام تعليقا
ولا يقع لعدم العلم به فان قيل شمول القدرة كعموم العلم يقتضي الوقوع قلت
ذلك انما يقتضي ان كونه طالقا مقدور الله تعالى وليس فيه ما يوجب انه واقع
بخلاف العلم اذ لو لم يكن ما في علم الله واقعا لزم الجهل وهو محال في حق الملك
المتعال ﴿ قوله ﴾ لانه يراد بالمعلوم وهكذا في الكافي وغيره وقيل لاحاجة
الى ذلك بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى انه محيط بذلك واجيب بانه
لا معنى لاحاطة علم الله تعالى به الا كونه منكشفا له وهذا هو المراد بكونه معلوما له
تعالى والمعنى الحقيقي للاحاطة غير متصور في حقه تعالى قلت هذا وان كان في
نفسه صحيحا الا انه لا يرتبط بكلام المصنف فانه علل الوقوع بكون العلم بمعنى
المعلوم فالعلم ان لم يرد به المعلوم لا يقع بل الوجه ان الشرط في صحة استعارة
في للمقارنة وكونه بمعنى الشرط هو عدم صلوح الظرفية حاصل فقوله انت
طالق في علم الله ينبغي ان يكون تعليقا فلا يقع فبين المصنف صلوح الظرفية بان
المراد منه معلوم الله فيقع وذلك لان التعليق به غير متعارف لعموم علمه تعالى
وشموله جميع المعلومات فيكون المراد منه انه ثابت في معلوم الله تعالى فيكون
تنجيز الان معلوم موافق والحاصل انه لا يراد به التعليق على انه لا يتعلق الا بالواقع
بخلاف المشية والقدرة فان قيل هذا يمتنع ان يكون تعليقا وتنجيز الان العلم

يتعلق بالشيء على ما هو عليه لكونه تابعا له فالعلم بوقوع الطلاق وكونه معلوما له موقوف عليه فلوانعكس الامر لزم الدور قلت معنى كونها طالقاني معلوم الله ان وقوع الطلاق في جملة معلومات الله تعالى فهو متحقق وعلمه تعالى سابق على المعلومات وكونه تابعا للمعلوم بمعنى الاصاله في الموازنة لا ينافي ذلك ومثل قوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم انه فيكم ضعفا بالنظر الى ذلك **قوله** ﴿ اعلم ان التعليق بالمشية اي في الصورة وبحسب الظاهر والافقوله انت طالق انشاء الله ونحوه عند ابي حنيفة وعبد رحمهما الله ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واغدام لحكمه لانه مما لا يمكن الوقوف عليها وعن ابي يوسف رحمه الله تعليق فيكون يميننا ويعود الى الجملة الثانية فيما اذا جمع بين كثيرة ويقع في مثل انشاء الله انت طالق لعدم الغاء في موضع وجوبه واما عدم وقوعه في مثل انت طالق ان لم يشاء الله على هذا القول فلعدم امكان وقوعه على هذا التقدير فيكون كلاما باطلا اذ لو صح لبطل من حيث صح **قوله** ﴿ وعند المحضرة وليس من ضرورة تحقيق معناه ان يكون الحاضر قدام الشيء البتة بل ربها يكون مع المقارنة في الزمان والمكان مطلقا وربها يكون كناية عن نفس الشيء كما في مخاطبات الاعيان **قوله** ﴿ فيقع في اخر الحيوة اي حيوة احدثها وفي النواذر لا تطلق بموتها لانه قادر على ان يطلقها وانما عجز بموتها فصار كقوله انت طالق ان لم ادخل الدار يقع بموته لا بموتها وجه انفرق على الظاهر ان بعد موتها يمكنه الدخول فلا يتحقق الياس بموتها بخلاف طلاقها وانما يقع مع عجزه عن التكلم بالطلاق في الجزا الاخير من الحيوة اكتفا بوجود القدرة عند التعليق فان قيل فينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطلق ممكن ما لم تمت وانما يتحقق العجز بالموت وخينئذ لا يتصور الوقوع اجيب بل العجز عن الايقاع يتحقق قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك فلا يرث منها الزوج ولها الميراث بحكم الفرار في المدخول بها **قوله** ﴿ يجيء للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به النفل ويكون استعماله فيها موقطعي الوجود كما في قوله تعالى اذا الشمس كورت وكما في قول

الشاعر وقيل عليه ان كلامن الاية والبيت فيه معنى الشرط وجواب الاول علمت
والثاني ادعى ويدعى ورد بان المراد منه انه لا يسقط عنها معنى الوقت في
المجازات وليس المراد انها متحمضة في الظرف ﴿ قوله ﴾ والشرط اي الشرط
المجرد من معنى الظرفية ليفيد وحينئذ يكون معناه تعليق مضمون جملة
بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله فيما هو على
خطر الوجود والتعجب بانهم جعلوها متحمضة للشرط بواسطة وقوعها في بيت
شاذ جازم للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوها متى كذلك
مع دوام ذلك فيه على ان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا منزلة المقطوع
لنكتة فلتكن فيما نحن فيه التنبيه على ان شيم الزمان رد المواهب وخط المراتب
حتى ان اصابة المكر وطمر لا يشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيامن
مفاجاته مد فوع بان اذا التوقيت لا تستعمل الا في الامر الكائن او المنتظر الذي
لا ريب فيه عادة كمجيء الغد او شرعا كالقيام الى الصلوة فلوم تهمض في الشرط في
مثل اذا تصببك خصامة لها جاز استعمالها بخلاف متى فانها لا تستعمل في الامور
الكائنة لاحتمالها لاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت وبان تهمضها لها
كان على خلاف الاصل يلزم من اثباته في متى بالجزم الشايع كثرته وفي اذا بالجزم
النادر قلته فابرا عن تكثير خلاف الاصل على ان التنزيل انما هو عند عدم
الحقيقة وقد وجدت بنقل الثقات ﴿ قوله ﴾ واذا يحلس الحيس استشهاد لا
تيانها في معنى الظرف والبيت لابن اهرم او جرى بن ضمرة واوله * شعر *
هل في القضية ان اذا استغنيتكم * وامنتم فانا البعيد الاجنب * واذا الشدايد
بالشدايد مرة * استحكم فانا المحب الاقرب * واذا يكون كريمة ادعى لها *
واذا يحاس الحيس يدعى جندب * هذا وجد كم الصغار بعينه * لامل ان كان
ذاك ولا ب * عجب لتلك القضية واقامت * فيكم على تلك القضية اعجب *
﴿ قوله ﴾ ونحو واذا تصببك آه اشارة الى استشهاد لمدعى اخر وهو كونها
بمعنى الشرط والبيت لعبد قيس بن خفاف بن عمر وبن حنظلة يوصي ابنه
جبيل بقصيدة فيها ادا ب ونصايح وهي * شعر * اجبيل ان اباك كارب يومه *

فاذا دعيت الى المكارم فاعجل * او صيك ايضاء امره لك ناصح * ظنى بريب
 الدهر غير مغفل * الله فاتق واوف بنذره * واذا حلفت ماريافتحال * والضييق
 اكرمه فلن مبيته * حق ولا تك لغة للنزل * واعلم بان الضيق مخبر اهلك * بمبيت
 ليله وان لم يسال * ودع القوارص للصديقي وغيره * كيلا يردك من اللئام العزل *
 وصل المواصل ماصفالك وده * واحذر حبال الخائن المتبدل * واترك محل السوء
 لا تخلل به * واذا نبأ بك منزل فتحول * دار الهوان لماراها داره * افر اهل عنها كمن
 لا يرحل * واستان حلمك في امورك كلها * واذا عزمت على الهوى فتوكل *
 واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبى خصاصة فتجمل * واذا هميت بامر
 شرف فاثب * واذا هميت بامر خير فاعجل * واذا انتك من العد وقوارص *
 فاقصر لئلا تترك ولا تقل لم افعل * واذا افتقرت فلا تكن متخشنا * ترجو الفواضل
 عند غير المفضل * واذا تشاجر في فوادك مرة * امر ان فاعمد للاغى الاجمل *
 واذا اقيمت القوم فاضرب فيهم * حتى يروك طلاجر مهيمل * واذا لقيت الباء
 مشين الى الندى * غيرا اكرم بقاع مهمل * فاعنهم وایسر بما یسر وابه * واذا هم
 نزلوا بضنك فانزل * وقد استعمل فيها اذ الشرط في اثنى عشر موضعا بالجزم
 ودخول فاء الجزاء **قوله** **﴿** خصاصة فتجمل **﴾** اي ان تصبى فقر ومسكنة فاطهر الجميل
 من نفسك وحسن الحال بالترزين والتعفف ولا تظهر الجزع وقيل كل الجميل اي
 المجهول وهو الشحم المذاب كما في قول الشاعر * شعر * قد كنت قد ما مثيرا
 متمولا * متجلا متعفنا متدينا * فالان صرت وقد عدت تجملی * متجلا
 متعفنا متدينا * اي فالان صرت اكل للمجهول وشارب العفافة بقية ما
 في الضرع من اللبن ومدیونا ولا يخفى انه بعيد عن مقام التأديب جدا
 فلا يحمل عليه **قوله** **﴿** حقيقة في الظرف يضأن الى جملة فعلية في معنى
 الاستقبال واما نحو قوله تعالى اذا السماء انشقت فهينى على الخنزى على
 شريطة التفسير **قوله** **﴿** للشرط بلا سقوط معنى الظرف لا يقال فهو جمع
 بين الحقيقة والهمجاز لاننا نقول انها غير متحضنة للظرف في اصل معناه فليس من
 الجمع في شىء وان اوهبه ظاهر عبارة المصنف **قوله** **﴿** ومتى للظرف خاصة اي

لا يكون متحمضة في الشرط يعنى انها ليست في وزان اذا في كونها متحمضة للشرط
والافهى من كلم الشرط الجازمة للمضارع كما في قول الشاعر ﴿ شعر ﴾ متى
تاته تعشوالى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد * ﴿ قوله ﴾
فلا ينقطع بالشك اعترض عليه بان طلقى نفسك مقيد بالمجاس فاذا زيد عليه
متى شئت تعلق بما وراء المجاس بخلاف ان ففى اذا شئت وقع الشك في تعلقه
بما وراء المجاس فلا يقع بالشك واجيب بان هذا التقييد على خلاف الاصل
ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت يكون الشك في انقطاع التعلق
ورد بان الاصل هو التقييد بالمجاس اذ ليس في الكلام ما يدل على الزمان ولكن
لما لم يكن وقوعه الا فيه احتيج الى تقديره ولما كان ضروريا لا يكون له عموم
وللمجاس له اثر في تخصيصه به بل الصواب في الجواب ان الامر صار في يدها
بنفس هذا القول فعلى اعتبار انها للوقت لا يخرج الامر من يدها
وعلى اعتبار انها للشرط يخرج فلا يخرج بالشك فلن قيل وقوع
الشك في الشرطية والظرفية يوجب وقوعه في الحل والحرمة فيترجع
الحرمة احتياطا قلنا الشك لا يوجب شيئا واما ترجيح الحرمة فانها هو في
تعرض دليلها مع دليل الحل ﴿ قوله ﴾ واما العتق فلا كيفية له اعترض
عليه بان هذا يوهم عدم الخلاف او ترجيح العتق بذلك والثابت ان قوله انت حر
كيف شئت على هذا الخلاف يقع في المجال عنده وعندهما يتوقف على المشية
على ما في النهب سوط وعدم الكيفية الزائدة على اصل العتق ممنوع بل له كيفية
زائدة من كونه معلقا ومنجزا على ما لو هو عليه وجه التدبير وغيره مطلقا
عمايان من الزمان ومقيداه ورد بان المقصود نفي كيفيات يصح تحرير
العبد بالنسبة اليه لتلك الكيفيات في الاعتق لا في العتق اذ هو وصف شرعى
يثبت في المحل بكيفية مخصوصة غير مختلفة بخلاف الطلاق فانه يختلف بعد الوقوع
فان الزوج لو وقع رجعيا يملك جعله بائنا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله
وثلاثا عند ابى حنيفة واما عندهما فكذا يملك ايقاع البايين والثلاث لانه فوض
اصل الطلاق كيف شاء وترجىح المصنف قول ابى حنيفة في محله ﴿ قوله ﴾ واظن

ان هذا ليس بشيء فان امتناع قيام العرض بالعرض لا يتعلق له بالامور الدينية
حتى يمتنع عليه الاحكام الشرعية وانما هو قول سقيم احده بعض من اخلاق أهل
الكلام على انه سفساس في اثبات المقصود غير وافي وما على الامة من تخمينات وهما
نية اخترعها ضعفاء الناس وقد قام على بطلانها براهين المعقول وشواهد المنقول
والفقهاء كعابهم اعلى وبلغاتهم اوسع من ان يتمسكوا في مقاصد هم بامثال هذه
الصحاح الواهية بل الوجه انه لابد من تعليق اصل الطلاق بمشيتها والواقع
دونها فيلزمه الوصف البتة ضرورة عدم انفكاك الذات عن الوصف فقد ثبت
وصف لأمشيتها هذا اخاف وابو حنيفة رحمه الله يقول حقيقة قوله انك طالق تنجيز
لاصل الطلاق جاء لاصفته على مشيتها وضرورة اثبات وصف الرجعة لاثبات
الاصل لا يخرج عن مشيتها غاية ان مشيتها وافقت ذلك ولا شك ان مطابقتها
لمشية الزوج البابين او الثلاث لا يخرج عن مشيتها هذا هو الصواب في الجواب
والمسئلة دلت على وجود الطبايع وقد يقال ان من ضرورة اثبات اصله
اثبات وصف الرجعة فكان في نفس هذا الكلام تخصيصا لبعض الاوصاف من
عمومها بقى اى الامر من اولى تخصيص العام للمحافظة على حقيقة اللفظ التى هى
تنجيز اصل الطلاق او اعتبار اصله معلقا للمحافظة على حقيقة العموم والاول هو
الراجع لان تخصيص العام شائع واعتبار المنجز معلقا لا يكاد يثبت ولانه حينئذ
يبطل الاستيصاف والكلام يحتمل التخصيص دون التعطيل قوله على امتناع
قيام العرض آه لما كان الكلام فى التصرفات التى هى اعراض غير مخصوصة
لا يرد انه لا وجه لتخصيصه بما ليس بمحسوس ولا يلزم الاصيل فيه ان يكون عرضا
قوله لا انفكاك لاهد هما عن الآخر آه قيل فلما دخل اذن لامتناع قيام العرض
بالعرض لذلك ورد باننا لا نسلم ان ثبوت عدم الانفكاك يوجب استلزام تعلق احدهما
بالآخر لمشية تعلق الآخر بها لجواز ان يتعلق احدهما بهادون الآخر مثلا اذا قال
الزوج اوقعت طلاقك وفوضت كيفيته اى كونه رجعا او بائنا اليك فالكيفية
تتعلق بمشيتها دون الطلاق وقيل عدم الانفكاك انها وبين اطلاق وكيفية مالا
بخصوصها والمعلق بمشيتها انها هو خصوص الكيفية اجيب بان الطلاق لما لم يوجد

بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالشيئية لزم تعلقه بها ضرورة ﴿ قوله ﴾
 فاذا تعلق احد هما آه متعلق لقوله بل هما سواء في الاصلية والفرعية ومبنى
 المساوات هو امتناع قيام العرض بالعرض لا يقال فحينئذ يكون قوله لا انفكك
 لغو الا انه استدراك من المساوات ﴿ قوله ﴾ والكناية تحتاج اليها لازالة الابهام
 المتطرق اليها باعتبار محلها ﴿ قوله ﴾ يطلق عليها اسم الكناية تجوز الاعلى
 الحقيقة لانها عوامل في حقايقها لا ترد في المراد منها للقطع بان معنى باين
 الحقيقي هو ضد الاتصال مراد وكذا البت والبتل القطع والتردد انما هو في
 متعلقها اعنى الوصلة وهى اعم من وصلة النكاح والخيرات والشر فاذا تعين بالنية
 عمل بحقيقته وكذا معنى الحرام والحلية والبرية معلوم والتردد دفي كونه بالنسبة
 اليه او الى غيره من الرجال واذا عين المراد بالنية عمل اللفظ بوضعه وانما اطلق
 عليها اسم الكناية مجازا ﴿ قوله ﴾ لان معانيها غير مستترة بيان لكون الاطلاق
 مجازا احاصله ان حقيقة الكناية ما استتر منه المراد فهذه المعاني ظاهرة المراد من هذه
 الالفاظ والتردد دفي امر خارج مثلاً انت باين ظاهر في معناه وانما المستتر هو
 متعلق البينونة اهو قيد النكاح ام غيره فليس هو كناية عن انت طالق بل
 الطلاق البايين يقع بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل كناية عن انت طالق
 ﴿ قوله ﴾ والمراد المستتر هو الطلاق رد بالمنع بل هو بينونة وصلة النكاح ولا نسلم
 انها تعين طلاقاً رجعياً لان كونها كناية لا يستلزم كونها مجازاً عن الطلاق لان
 الكناية قد تكون حقيقة لانها تعدد المعنى وقد تكون حقيقة فيها وقد حقق في
 نحو طويل النجا وكثير الرماذ ان المراد حقيقة طول النجا وكثرة الرماذ لكن
 لا يقتصر عليه بل يعبر عنه الى طول القامة وكثرة الاضياف وتحقيق ذلك ان
 الفاظ الكنايات كلها مشتركة معنوية من قبيل المشكك فالقطع المتعلق بالنكاح
 فرد نوع ما يتعلق به والمتعلق بالخير والشر كذلك فاذا لم يذكر متعلقه احتمل
 كما يحتمل رجل كلام من زيد وعمر وغيرهما ﴿ قوله ﴾ ولو فسرهما بتفسير
 علماء البيان آه لكنهم لم يفسروها به لانهم جعلوا الحقيقة المعجزة والمجاز الغير
 المتعارف والمشارك الغير المشتهر وغيرها من اقسام الحفاء مما لا يشترط فيه

ارادة لازم ثم الانتقال منه الى الملزوم **قوله** لا يحتاجون الى هذا التكلف وانما كان تكلفا لانه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينفي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد به المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فهو منوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرهون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة واجيب بانهم فسر وا الكناية بقولهم هي ما استتر المراد في نفسه لا باعتبار محل لتوارد الاحتمالات عليه ومراد المتكلم من هذا الكلام هو البينونة وهو ظاهر على ما صرح به صاحب الكشف بل لم ينقل قط الى معنى اخر لكن على وجه مخصوص في محل خاص فيه الاستتار فلا يكون كناية حقيقية وتحقيقه ان الفاظ الكنايات عوامل بحقيقها او بحقيقة ما استعملت فيه لان نحو حبك على غاربك مجاز عن التخلية والترك وهو البينونة وكذا وهبتك لاهلك لتعذر حقيقة الهبة اعني التملك فهو مجاز عن رد دتك وكذا البواقى وبهذا ظهر انه لا يراد بها الطلاق بل البينونة لانها هي معنى اللفظ الدائر في الافراد وهي متنوعة الى غليظة وهي المترتبة على الثلاث وخفيفة كالترتبة على الخلع فايها اراد صح ويثبت به ما يثبت بلفظ طالق على مال وطالق ثلاثا وحاصله ان ما يثبت عند طالق شرعا لازم اعم يثبت عنده وعند هذه الالفاظ والخلع فقولنا يقع به الطلاق حينئذ معناه يقع لازم لفظ الطلاق شرعا وانتقل عنده هو بتعدد وقوع ذلك اللازم واستكمال ذلك وبارسال لفظ الثلاث بل معنى وقع الطلاق وقع اللازم الشرعى لانه هو معنى لفظ الطلاق **قوله** ثم ينتقل منه بنيته اه فان قيل اللازم قد يكون اعم ولا ملازمة بين الطلاق والبينونة اذ الطلاق قد يكون رجعيا والبينونة من غير وصلة النكاح اجيب بان المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورفيقه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرفى او دلالة حال او نحو ذلك **قوله** فيراد بالبين اعترض عليه بان هذا انما يتأتى لو شرط في الكناية ارادة الملزوم الموضوع له بالذات واللازم بالعرض واما على قول من يكتفى فيها بمجرد جواز الارادة فجواز ارادة البينونة لا يستلزم وقوعها ولو سلم فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع

اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طويل القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد وكثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنائيات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شيء فلن المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خلص فيه الاستتار ورد بان البان انما يكون كناية عن الطلاق الملزم للبينونة لاستتباعه لها فيثبت الطلاق بصفة البينونة والكلام في الانشاء وعدم رجوع الصدق والكذب الى الموضوع له فيه لا يدل على عدم ارادته والتحقيق مامر من انه لا يراد به الطلاق بل البينونة مثلا وهي معنى اللفظ قوله استثناء من قوله فتطلق آه يفيد انه كناية على تفسير علماء البيان لانها تحتل الاعتماد عن النكاح والاعتداد لنعم الله تعالى فان نوى الاول تعيين بطريق الاقتضا لانه يقتضى سابقة الطلاق تصحيجا للكلام ويتعين الاخر شرعا لانقضاء علة البينونة والدلالة على الزيادة وهذا في المدخولة وامافي غيرها فلما تعذر رجعه كناية جعل مجازا عن كوني طالقا اطلاقا لاسم الحكم على العلة وهذه الاستعارة جائزة مطلقا بلا خلاف ولها كل المدخول شرط الوجوب العدة لا يلزم تخلف المعلول عن العلة في المدخولة وهو احسن مما ذكره المصنف رحمه الله اذ يرد عليه سوى ما اوردته ان شرط اختصاص المسبب بالسبب والعدة لا تختص بالطلاق لانها ثابتة في ام الولد اذا اعتقت والجواب بان ثبوتها فيها لوجود سبب ثبوتها في الطلاق وهو الاستبراء لا يدفع عدم الاختصاص قوله وان كان قبله يثبت آه يدل على انه لا يكون كناية وذلك على تفسير البيانين واماعلى تفسير الاصوليين فهو كناية ايضا لاستتار المراد منه ووجه عدم كونه كناية على الاول بانه لاجهة للاقتضاء واردة حقيقة الامر بعد الافراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخولة لا يوجب العدة ورد بان الكناية لا تتوقف على امكان المعنى الحقيقي فضلا عن ثبوته كما قال صاحب الكشاف قوله يرد عليه

أجيب عنه بان الشرط في ذلك هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال
من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالاختيار والحبر بالعنب ونحو ذلك
والاعتد اد شرعا بطريق الاصلية يختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا
بطريق التبعية والشبه كالموت وثبوت حرمة المصاهرة وارتداد الزوج
وغيرها وقد عرفت ما فيه على انه لا ينتهض جوابا على مذهب القائلين
بالقاعدة التي ذكرها المصنف في بحث المجاز والايراد مبني عليها ولا يستقيم
على مذهب أبي يوسف ومحمد رحمهما الله في أن المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم
اذ هو لا ينقد بحكم الاصل اذ لا يمكن وجوب العدة شرعا قبل الدخول فلا يصح ان
يكون خلفا عنه كما في عيين الغموس فانها لما لم تنعقد لا يجلب حكم الاصل وهو البر
لم تنعقد لا يجلب حكم الحائض وهو الكفارة وكذا في قوله لعبدك الاكبر منه سنا حيث
لا ينقد لحكم الابوة فلا ينقد لحكم الحرية * قوله * وكذا استبرأى لانه
صريح فيها هو المقصود من العدة وهو تعرف برأه الرحم الا انه يحتمل ان يكون
ذلك القول منه لا يقاعه الطلاق عليها فتقع او لا رادة ايقاعه اذ اعلم خلوه عن
الولد فلا تقع فلا بد من النية فيثبت الطلاق بالاقتضاء وبالتجوز على ما مر ويجب
كونه مجازا في المدخولة اذا كانت صغيرة لو ايسة بناء على توهم اشتراط امكان
المعنى الحقيقي * قوله * وكذا انت واحدة اعترض عليه بان ظاهر كلامه
يفيد ان هذه الكلمات الثلاث كنايةات على تفسير علماء البيان لان قوله فتطلق
متفرع على قوله فيراد بالبائن معناه وتفرعه على قوله وتبين بموجب الكلام
غير ظاهر ولا يصح في انت واحدة بل هو من قبيل المحنوف لكنه كناية باعتبار
استتار المراد * كونه كناية لاحتمالها ان تكون نعتا للمصدر محنوف معناه تطليقة
واحدة فاذا نواه مع الوصف فكانه قاله ويحتمل غيره نحو انت واحدة عندى او في
قولك مدحا وما فقد ظهر ان الطلاق في هذه الالفاظ الثلاثة مقتضى كها في
اعتدى واستبرأى رحمك لانه يقع شرعا بها فهو ثابت اقتضاء ومضمر في واحدة
ولو كن مظهرا لا يقع الا واحدة فبالمضمر اولى لكونه اضعف منه وفي واحدة ان صار
المصدر مذكورا اين ذكر صفته لكن التنصيص على الواحدة يمنع اعادة الثلاث

وعن محمد بن سبابة
رحمه الله انه قال ان
الكسائي بعث الى
محمد رحمهما الله
بفتوى فذفعها الى
فقراتها فاذا فيه
ما قول قاضي
القضاة الامام في من
يقول لامرأته شعر
* يا همدان ترفقى
فالرفق امين البيت
وقيل بل كتب
الرشيد امير المؤمنين
الى ابي يوسف

رحمهما الله ذلك فكتب محمد رحمه الله في جوابه ان قال ثلاث مرفوعا يقع واحدة وان قال منصوبا يقع ثلاث لانه اذا قال مرفوعا كان ابتداء فيبقى قوله انت طالق واذا قال ثلاثا منصوبا على معنى البدل او التفسير فيقع به ثلاث كانه قال انت طالق ثلاثا والطلاق عزيمة لان الثلاث تفسير لما وقع فاستحسن الكسائي جوابه وقال ابن هشام الصواب ان كلاما من الرفع والنصب يحتمل وقوع الثلاث والواحدة اما الرفع فلان ال في الطلاق اما المجاز الجنس نحو زيد الرجل اي المعتقد به واما للعهد الذكري اي الطلاق المذكور عزيمة ثلاث ولا يكون للجنس الحقيقي لئلا يلزم الاخبار بالخاص من العام وهو ممتنع اذ ليس كل طلاق عزيمة بثلاث فعلى العهدية يقع الثلاث وعلى الجنسية واحدة واما النصب فيحتمل كونه على المفعول المطلق فيقع الثلاث اذ المعنى حينئذ فانت طالق ثلاثا ثم اعترض بينهما بالجملة وكونه خلا من الضمير في عزيمة فلا يلزم وقوع الثلاث لان المعنى والطلاق عزيمة اذا كان ثلاثا فانها يقع مانواه هذا ما يقتضيه اللفظ واما الذي اراده الشاعر الثلاث وقال المحقق ابن الهمام الظاهر في النصب كونه على المفعول المطلق نيابة عن المصدر لقلة الفائدة في ارادة الطلاق عزيمة اذا كان ثلاثا واما الرفع فلا ممتنع الجنس الحقيقي كما ذكر بقى ان يراد مجاز الجنس فيقع واحدة والعهد الذكري وهو اظهر الاحتمالين فيقع الثلاث ولا يذهب عليه ان مراده تصوير جواب محمد رحمه الله والاحتجاج له على ابن هشام ولكن وقوع الثلاث لكون العهد الذكري اظهر الاحتمالين خلاف كلام محمد رحمه الله ولعل الصواب حمله على الجنس الحقيقي على معنى ان الطلاق عزيمة يقطع وصلة النكاح وعلاقة الزواج بالكلية بحيث لا يبقى معه رجاء التدارك وتوقع الرجعة من العزم وهو القاطع ثلاث ليس بكثير ولا يعسر ايقاعه ولا يمنع شئ من الاقدام عليه والمقصود منه تهويل المرأة ومنعها عن التخرق وظهور هذا الاحتمال الذي هو البها حال بغض من رحمه الله تعالى *

لانها صفة للمصدر المحدود بالهاء فلا يتجاوز الواحدة والقول بان في جعلها صفة لمصدر محذوف تكلفا لاجابة اليه بل المحتمل انها منفردة عن الزوج ساقط لانه لا يدفع الاحتمال والتطبيق بالمصدر شايع كما في قول مغيرة بن شعبه لنسائه الاربعة انتن حسنات الاخلاق ناعمات الاطواق طويلات الاعناق اذهبن فانتن الطلاق وفي قول الشاعر * شعر * يا هند ان ترفقي فالرفق ايمن * وان تخرقي فالخرق اشام * فانت طلاق والطلاق عزيمة * ثلاث ومن يخرق اعق واظلم * فبينى بها ان كنت غير رفيقة * فما لامرىء بعد الثلاث مقدم * قوله ثم ان زاد الوضوح يدل على ان الظاهر يعتبر فيه عدم السوق له لان اتيانه بثم الدالة على تفاوت الرتبة يفيد ان السوق المذكور متنى فيما يزيد عليه الوضوح اعنى اللفظ الذى ظهر منه المراد وعلى هذا فقص البواقى فيكون الاقسام متميزة متباينة غير متداخلة في الوجود فلا يرد ان ظاهر تقسيمه لم يعتبر في كل سابق من الاقسام نفى ما هو معتبر في اللاحق منها ونظرو فيما يأتى من التمثيل من ان الفرق بين المفسر والمحكم ان الاول قابل للنسخ والثاني غير قابل له وقوله تعالى فسجد الملائكة وقوله ان الله بكل شئ عليم سواء في قبول النسخ وعدمه يدل على انه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل ظاهرافيه وكذا في البواقى قوله ثم

يمنع عن الحمل على العهد الذكري في بلب الطلاق

ان زاد حتى سد آه تخالف لما اعتبره فخر الاسلام وغيره في المحكم من زيادة القوة دون الوضوح وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ ولانه لم يبلغ المفسر من الوضوح الى حد لا يحتمل غيره اصلا فقد استوفاه وماذا بعد الكمال الا النقصان نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأييد يرفع عنه احتمال النسخ قوله ﴿ انما البيع مثل الربو آه على طريق المبالغة فانه قد بلغ من اعتقادهم في حل الربوا واستطابته انهم جعلوه اصلا وقانونا في الحل حتى شبهوا به البيع ﴾ قوله ﴿ فانكحوا ما طاب لكم آه مثال اخر الا انه يكون ظاهرا باعتبار لفظ ونصا باعتبار لفظ اخر على خلاف الاول فانه مثال لهما من دون الاقسام حيث يدل الكلام الواحد بعينه ظاهرا على حل البيع وحرمة الربوا ونصا في التفرقة بينهما لكونه مسوقا لهما ﴾ قوله ﴿ لان الحل قد علم آه او رد عليه بانه انما يتم لو كان هذه الآية متأخرة النزول عن ما يفيد اصل الحل كقوله واحل لكم ما وراء ذلكم وردبانه لاشك في ان الآية ظهرت في حل النكاح سواء كانت متأخرة او لا ما على الاول فظاهر وقد اعترف به واما على الثاني فلانه لو كان نصا لزم التكرار في الآية الثانية لانها مسوقة لبيان حل النكاح والافادة الاولى من الاعادة وتحقيقه ما ذكره بعض المحققين ان هذه الآية لم تسق لبيان نفس الحل لانه عرفت من غيرها قبل نزولها كتابا وسنة بل سيقنت لبيان حل العدد الزائد على اصل الحل وقوله مشنى وثلاث وربع هال من ما طاب فيكون قيد في العامل وهو الاحلال المفهوم من فانكحوا فتدل على قصر ذلك الحل على عدم منته الى اربع غير ان فيه بين التقرير والجمع ولو لانها سيقنت لبيان العدد المحلل لا فادت حرمة الواحدة ايضا بناء على ان التقييد بالحل يوجب القصر قوله ﴿ ولا يكون ذلك الشيء واجبا احتراز عن مثل قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حر وعبد فانه لا يجلب المقيد والقيد كليهما فان قيل الاصل في الامر الوجوب فلو مرى عنه بعارض لا يكون لفظ فانكحوا من قبيل الظاهر قلنا المجاز اذا انضمت اليه قرينة واضحة كل المراد مفهوما واللفظ فيه ظاهرا وتلك القرينة انه فوض امر النكاح الى طيب نفس المخاطبين على خلاف امر الوجوب

فانه ليس بمفوض **﴿ قوله ﴾** فسجد الملائكة كلهم قد يقال المفسر في هذه الآية
هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة
متحققة فيها فلان الملائكة جميع ظاهر العيوم وبقوله كلهم ازداد الوضوح فصارت نصا
وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصلر مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل
النسخ فيكون محكما واعترض عليه بانه لا يصاح مثالا للتفسير لانه استثنى منه
ابليس فيكون محتملا للتخصيص وبانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد لانه لا
يتصور الا في كلام دال على حكم واجيب بان الاستثناء ليس بتخصيص على انه
منقطع لان ابليس كل من الجن وبان كون قوله فسجد محكما بالنظر الى اخذه مقيدا
بما بعده هو هذا بعينه بمنزلة قوله تعالى فانكروا مطلب لكم الآية فانه ظاهر في نفسه
نص باعتبار قيده ولكن يبقى ان الاعتبار في الحكم ان يكون عدم الاحتمال باعتبار
ما تضمنه من اللفظ الدال على الدوام والتأييد كما في قوله عليه السلام الجهاد ما مضى
الى يوم القيامة لا باعتبار محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل
وذلك لان الاحكام انما هو باعتبار زيادة القوة او مزية الوضوح في الكلام
﴿ قوله ﴾ اقتلوا المشركين آه فلان قيل هو لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي
فلا يصاح مثالا للمفسر قلت المراد ان يحتمل اللفظ في نفسه لا بالنظر الى غيره
بان يكون المعنى مما يحتمل التبديل ولا يكون النظم متضمنا لما يرفع هذا الاحتمال
وليس المراد انه يحتمل في زمان الوحي واما بعده فلا شيء من الوحي يحتمل
النسخ اذ انقطاع احتمال النسخ قد يكون لذات المحكم بان لا يحتمل
التبديل عقلا كآية الدالة على الاخبار من ذاته تعالى وصفاته العلى ويسمى ذلك
محكما لذاته وقد يكون لانقطاع الوحي كما في مانحن فيه فيسمى محكما لغيره
فانه ليس بشئ اذ الغرض من البحث في هذا المقام تمييز الاقسام وبين تفلوت
الاحكام فلاحتمال المعتبر وعدمه انما يكون في نظر الفقيه وذلك امر مستمر
بعد انقطاع زمان الوحي وانقراض عصر النبوة ومن زعم ذلك انها اشبه عليه
احتمال ورود النسخ وعدمه **﴿ قوله ﴾** لانهم ان ارادوا قبول النسخ هذا الترديد
انما هو للاستظهار والا فلا يجوز ارادة الشئ الثاني لان المعتبر في المحكم والمفسر

ان يكون الاحتمال بالنظر الى ما تضمنه الكلام من اللفظ الدال على التأييد والدوام
 بعد تحمل اصل الكلام ﴿ قوله ﴾ عند التعارض مثال تعارض الظاهر والنص
 قوله تعالى واحمل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من المحرمات وقوله
 مثني وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار عليها ومثال تعارض النص
 والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة في مدلوله يتحمل التأويل
 بحمل اللام على التوقيت وقوله صلى الله عليه وسلم تتوضأ الوقت كل صلوة مفسر
 ومثال تعارض المفسر والمحكم قوله عليه السلام اطيعوا ولو امر عليكم عبي حبشي
 اجدع وقوله عليه السلام هذا الامر في قریش مابقى في الناس اثنان فيعمل بالا
 وضع والا قوى لانه اولى واهرى وقيل ولان فيه جميعا بين الدليلين بحمل الظاهر
 مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص وردبانه لاجمع بينهما في حمل الظاهر الى
 الاحتمال البعيد للحما. فظة على النص الا ترى انه لو قدم الظاهر واول النص لم
 يكن جميعا بينهما ﴿ قوله ﴾ فالحفى كاية السرقة اعترض عليه بان عدها من امثله
 ليس بظاهر لان السرقة في وزان الطهارة لا يتحقق معناها الا بعد الطلب والاجتهاد
 للاطلاع ونيل المراد ولهذا وقع الخلاف في المقامين فان ابا يوسف ومالك
 والشافعي يقطعون النبش دون ابي حنيفة ومحمد رحمهم الله كما ان الشافعي لا
 يوجب غسل الفم والانف في الغسل ايضا ولا فرق بينهما فيجب ان يكون كل
 منهما من امثلة المشكل ﴿ قوله ﴾ قوارير كانت تامة اى تكونت حال كونها
 جامعة بين صفاء الزجاج وشفيفتها وبياض الفضة وحسنها ﴿ قوله ﴾ عطن على
 قوله والمشكل تسامح لان المعطوف عليه انها هو قوله لغبوض ﴿ قوله ﴾
 كما لمقطعات اى كالكلم المقطعات في اوائل السور لانها اسما يجرى فيها احكام
 الاسم ومركب في التلفظ سمي بها لانها يجب تقطيعها في التلفظ بها ومن سماها
 بالحرروف المقطعات اطلقها مجازا باعتبار مدلولاتها اتباعا لحديث ابن مسعود
 رضى الله عنه انه عليه السلام قال من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فلحسنه والحسنة
 بعشر امثالها لا اقول الم حرف بل الف حرف ولا م حرف وميم حرف ﴿ قوله ﴾
 واليد الوجه كماني قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله سبحانه ويبقى وجه

ربك ذو الجلال والاكرام ونحوهما كالعين والجنب والسمع والبصر والمجى والغضب
والرحمة والقدم والاصبع وجواز الرؤية ووقوعها وامثال ذلك مبادل النص
على ثبوته مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لانتزاعه عن الجسمية
ولو اوزانها فيذهب الحنفية وجهور السلف رجبهم الله ان كل ذلك من قبيل
المتشابهة يعتقد حقيقته ولا يبحث عن كيفية بل الواجب عندهم في هذا الباب
الوقوف على حدود الله تعالى باثبات ما اثبتته الوحي القاطع ونفي ما نفعوا السكوت
عماءه من الاسماء الالهية والصفات الربوبية وكذلك في احوال النشأة الاخرية
وحقايق الجواهر القدسية بل كل مالا يتعلق بمحكم ناجز **قوله** وحكم
الحنفى الطلب ور بها استوضحوا ذلك بمثال هوان المشكل كرجل اغترب عن وطنه
فاخلطت باشكاله من الناس فيطلب من موضعه ثم يتأمل في اشكاله ثم يوقف
عليه والحنفى كرجل اختفى فاذا طلب ووجد عرف من غير تامل والمجمل كرجل انقطع
خبره ولم يدرك اثره والمتشابه كطفل فقد قبل معانيته ومشاهدته شاميله فلا يرجى
بدو مو لا يتبين ظهوره **قوله** وقفلاز مالميس المراد انه يجب فيه الوقف وقطع
النفس والصوت وجوباً مباشراً عيابل بمعنى ان الواجب ان يعتبر المعنى كذلك فلن الادلة
المسوقة في هذا المدعى لا تدل الا عليه واما الوقف اللازم الذى اصطاح عليه بعض
المتأخرين في مواضع من آى القرآن ما يتأكد استحبابه لبين المعنى المقصود ايهام
الوصل معنى غير المراد فبمعنى انه يجب ذلك في جودة الاداء وحسن القراءة وروى التلاوة
وليس المراد انه يجب الوقف عليه بالمعنى المعتبر عند الفقهاء ويحرم الوصل او يكره ويأثم
القارى به شرعاً بل هو بمعنى نوع تأكد ما فيه من معنى التيمم والكفالية والحسن نص عليه
المحققون ويجى في مادة التام كفاي قوله تعالى قالت اليهود يد الله مغلولة غلت
ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان وفي مادة الكافي كفاي قوله تعالى وما هم به
منين يخادعون الله لا يهلم الوصل الوصفية وربما يجى في مادة الحسن نحو قوله
تعالى واضرب لهم مثلاً اصحاب القرية اذ جاءها المرسلون والراجع عندي في القسم
الثالث الوصل لقبح الابتداء بها بعده ولا مبالاة بمثل ذلك الايهام وكم له في
القرآن نظائر لزواله بالنظر الى اعتبار المعنى الصحيح كفاي قوله تعالى وتركنافيهما

* وهو الشيخ ابو
عبد الله محمد بن
طيفور السجاني وندى
قد اكثر الاسماء لانوا
ع اقسام الوقف
والابتداء مع عدم
الحاجة اليه قال الشيخ
شيس الدين ابو
الحير محمد بن محمد
الجزري رحمه الله
خرج في مواضع عن
حد ما اصطاحه واختاره
كما يظر من كتابي
الامتهاء الى معرفة
الوقف والابتداء قلت
ثم انه لم يصطاح على
اثبات رموزاتها
في المصاحف كما شخنها
بها هل ملوراء النهر
منه رحمه الله تعالى *

اية للذين يخافون العذاب الاليم ﴿ قوله ﴾ وهذا اليبق بنظم القرآن لان الذين
 جعل حظهم اتباع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله لا بد لهم من عدل يخالفونهم
 في ذلك وهم الراسخون الثابتون المستقيمون الذين لا يتهيأ استزلالهم وتشكيكهم
 فيكون حظهم ان يقولوا امنا بكل من عند ربنا وما يذكر الاولو الالباب اى
 نصدقه ونعتقد حقيقته علمناه ولا وقيل عليه لو كلن المقصود ذلك لكان الالبي
 بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم اذ لم يعهدا ما في القرآن بدون اختصار
 بانه لو سلم ذلك يكون اذا جعل بيانا لحالهم قرينة لقول سبحانه واما الذين في
 قلوبهم زيغ وليس كذلك فان الجهال لاحظ لهم اصلا وتبين حال الزايغين عن
 الحق مما ذكر فيعلم منه حال الراسخين في عدم اتباع المتشابه في الوقوف على
 حدود الله باثبات ما ثبته ونفى ما نفيه والسكوت عما عداه فاكتفى بذكر الاول
 ايثار الاليجاز فكانه قيل فيما يصنعون في هذا الباب وى طريق يسلكون في شأن
 هذا المطلب فقال والراسخون في العلم يقولون جوابا عن هذا السؤال لا ييانا
 لحالهم ﴿ قوله ﴾ والحنفى خلاف الاصل على ما صرح به العلامة جلاله الزمخشري في
 التفسير والمفصل بتقدير المبتدأ في جميع ما هو من امثاله وكون الحنفى خلاف
 الاصل مما لا يرتاب فيه واعتراض عليه بان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير
 احتياج الى اعتبار حنفى المبتدأ وبانه يحتمل ان يكون حالا من المعطوف فقط
 لعدم الالتباس ورد بان الانسب ان يكون قوله امنا به الايقال من لا يعلم تأويل
 المتشابه اذا المناسب لحال العلم به ان يقول تأويله كذا وكذا فلما قد عطف قوله
 والراسخون على ما قبله فلا بد من التقدير نحو قوله وغير الراسخين من العلماء
 الغير الزايغين وفيه ما لا يخفى وبلن جعله حالا من المعطوف يوجب ان يكون
 قوله هذا اشرط لعدم علم ما سوى الله تعالى وسواهم ان اعتبر الاستثناء تكليما بالباقي
 بعد الثبوت لعلهم ان اعتبر انه مثبت للحكم النفى من المستثنى منه للمستثنى
 لان الاحوال شروط على ما بين في محله وفساد المعنى على التقديرين ظاهر مع لزوم
 تخصيص الحال بالمعطوف دون المعطوف عليه والاصل اشتراكها في المتعلقة
 اذ لا مجال لرجوع الضمير المستتر في الفعل اليهما بل يجب رجوعه الى قوله

والراسخون والحق ان المعنى الذى ينسقى الى الفهم المستقيم من الاية ان الزا
 يغين يتبعون المتشابه ويبتغون تأويله بخلاف الراسخين فى العلم فانهم يقولون
 امنابه كل من عند ربنا هو مفاد الوقف على الا^{لله} وعلى ذلك الساقى الصالحون
 والخلق الصادقون ويدل عليه قراءة ابن مسعود رضى الله عنه ان تأويله الا^{عند} الله
 وقراءة ابن كعب وابن عباس رضى الله عنهم ويقول الراسخون فى العلم امنابه
 وقد صح عن النبى صلى الله عليه وسلم فى تفسير هذه الاية فاذا رايتم الذين
 يجادلون فيه فهم الذين عنى الله فامن^{روهم} وعنه صلى الله عليه وسلم لا اغانى
 على امتى الا ثلاث خصال ان يكثر لهم المال فينحاسدوا فيقتتلوا وان يفتح لهم الكتاب
 فيلخذ^{المو} من يبتغى تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون
 امنابه كل من عند ربنا وما يذكر الاولو^{الالب} وان ير واذا علمهم فيضيعو^{مولا}
 يبلون عليه وعنه عليه السلام ان القرآن لم ينزل ليكنب بعضها بعضها فمعرفة
 منه فاعملوا به ومتشابهه فامنوا به وعن ابن عباس رضى الله عنه التفسير على
 اربعة ائمة تفسير لا يعذر احد فى فهمه وتفسير تعرفه العرب من لغاتها وتفسير
 يعلمه الراسخون فى العلم وتفسير لا يعلمه الا الله عز وجل وعن عمر بن عبد العزيز
 ان الراسخين فى العلم يؤمنون به ولا يعلمون تأويله وكذا عن عائشة وعروة بن
 الزبير وابى الشعثاء وابى نهيك وجيهور الصحابة والتابعين واكثر ائمة القراء
 والعريفة والمحدثين قال ابن كثير اذا وقفت فى القرآن على قوله وما يعلم تأويله
 الا الله وعلى قوله وما يشعر^{كم} وعلى انها يعلمه بشر لم ابان بعد ما وقفت اهل^{افق}
 والتأويل المنقول عن السلف كل صيانة للعوام عن التعدى عن حد التنزيه
 والتورط فى التشبيه بصرف فهمهم عن الاتحاد فى الصفات والزيف فى المتشابهات
 بنجوى ما يسعه اللغو ويدعو اليه الحاجة لا بالجزم بانه المراد منها: لا سبيل الى ذلك
 لا من جهة العقل ولا من جهة النقل **وقوله** ﴿فَمَا لَتَأْتِيَ فِي أَنْزَالِ آهَى التَّصْدِيقِ﴾
 بثبوت هذه الصفات لله تعالى مع النزاهة عما هو من لوازم الجسمية والامكان وتسميته
 بهلو توصيفه كما وصف به نفسه وسماه واعتقاد انه حق بلا معنى الذى عناهم
 تفويض العلم اليه سبحانه وتعالى بما هو المراد منه والمعنى واى قائدة اعظم من هذه

الفائد قواجل منها ﴿ قوله ﴾ وقد قيل القائل ابوبكر الصديق وعلى المرتضى
 رضى الله عنهما ومعنى هذا القول ان القدر الممكن من معرفة الله تعالى لغيره هو
 ادرائه عجزه عن تصور ذاته وصفاته العلى بلحد الانحاء الاربعة ومن عجز عن
 ذلك الادراك الذى هو اقصره وغلبته فقد عرف انه سبحانه متعال عن ادراك
 القلوب والافهام ومنزه عن احاطة العقول والاولهام وذلك حق المعرفة وتام
 الادراك الممكن للعبد لان حظ الممكن من معرفة البارئ سبحانه هو التصديق
 بوجوده وصفاته ونزاهته عن صفات المخلوقين فالعجز سبب لمعرفته تعالى
 بحال يختص بهو موجب لادراكه بصفة يمتاز بها عن غيره وهو امتناع تصور موقد
 جعله عين ضد مبالغته ونكر الادراك ليدل على انه نوع عظيم منه كما فى قوله تعالى
 ولكم فى القصاص حيوه ﴿ قوله ﴾ مسئلة قبل ترجمة هذا البحث بها ليست كما
 ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ ينفى القطع وجواب عنه تقريره
 ان الدليل اللفظى مبنى على امور ظنية فلا يفيد اليقين وتقرير الجواب انا
 لانسلم ان الامور المذكورة ظنية فى كل دليل لفظى وليس المدعى الا لايجلب
 الجزئى ورد بل ان هذه المسئلة من مقاصد لنفن والفقيه يحتاج الى اتقانها وغرض
 الاصولى متعلق ببيانها وهذا المقام انسب مقام لايرادها ولذلك صدر البحث
 وترجمه بها واما الاعتراض والجواب فلان المصنف مستغن عن ايرادها فى هذا
 المقام فانه لم يصرح ههنا ان هذه الاقسام تفيد الحكم قطعاً ويقينا ولا حاجة له
 فى نفسه اليه يقضيها حتى يرد عليه ويستقر الى الجواب عنه وحيث افاد هذا فيما سبق
 اشر الى الجواب بقوله وسيجي معنى القطع وان الاحتمال الغير النشئ عن
 دليل لا يعتبر وذلك القدر وادى فيه ﴿ قوله ﴾ قيل الدليل اللفظى لاه القائل
 هم المعتزلة وجهور الاشاعرة وحاصل شبهتهم ان الدليل اللفظى يتوقف على
 العلم بوضع الالفاظ الواردة فى كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة منها وانها
 مرادقه بها والاول يتوقف على العلم بعصمة روات العربية لغة ونحوها
 وصرفا من الغلط والكتب وادى ذلك الى التخليل وسيبويه والافش والاصمعي والثاني
 يتوقف على عدم الاشتراك والنقل والنحو والاضمار والتخصيص والتقديم

والتأخير ثم بعد ذلك كله لا بد من العلم بعدم المعارض العقل اذ عند وجوده
ياول اللفظ وعدم وجدان الدليل العقلي المعارض له بعد النقص البالغ لا يدل
على عدم وجود في نفس الامر ولعل الله يحدث بعد ذلك امر اوسيجي الجواب
عنها قوله ﴿ وقد اوردوا في مثاله اقول عليه هذا على تقدير ثبوته يصاح
مثلا للمجرد التقديم لا التقديم القادح في قطعية المراد وتوسط هذا الكلام
بين التقديم والتأخير ليس كما ينبغي لانهما معا شرط واحد لا يتصور افتراقهما
والجواب عنه ان القادح هو احتمال التقديم والتأخير ولا يتوقف على علم وجوده
بالفعل الذي يدل على نقيض المدعى ولكن من لم يمارس البلاغة وفنون
العربية ربما ينبو عن قبوله استبعادا لوقوعه فنبه المصنف على دفع هذا
الاستبعاد بل القوم اوردوا ذلك المثال لذلك فاذا ثبت اصل وقوع التقديم
والتأخير وكونه مشهورا بين القوم فكل دليل لفظي يحتملها فلا يفيد القطع واما
التوسط فيجوز ان يكون للتنبيه على ان كلا من التقديم والتأخير احتماله محل
للقطع ورهما يكون الغرض متعلقا باحد هادون الاخر فيكون هو الماحوظ
قصد ادون الغير على انه ربما يمنع عدم تصور الافتراق بل تقديم الشيء على
الشيء انما يلزمه تأخير الثاني لا تأخير نفسه قوله ﴿ والمعارض العقلي قيل وكذا
النقل فانه اذا عارضه نقل اخر لا يمكن الاحتجاج به ولا يخفى عليك انه ما يعلم انتفاؤه
قوله ﴿ واما العدميات اه قيل عليه لا معنى لابتناء عدم المجاز والاضمار
والتقديم والتأخير والمعارض على الاستقراء واجيب بان صحة المجاز والاضمار
مبنية على وجود الداعي لهو القرينة والعلاقة فويعلم انتفاء وهما بالاستقراء وكذا
يتصور تتبع المعارض عن مظانه فذلك هو الاستقراء وبه يعلم عدمه
قوله ﴿ فقد انكر جميع المتواترات قيل عليه كون كل خبر ظنيا لاينا في افادة
المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم
على الكذب ولا يخفى انه كلام ساقط على الغاية لان احتمال ارادة المعنى الغير المقصود
لا يدفعه التواتر لانه انما يوجب صدق الخبر واما ان ملهو المراد منه في المقام
فانما الموجب له التبادر من اللفظ والقرائن المحفوفة الدالة على ان المراد منه

المعنى المتبادر فلو اعترف المحصم بقطعية وجود بغداد لتواتر الخبر وتوارد
 القرابين الدالة على قصد المعنى المتبادر يلزم الاعتراض بذلك في كل خبر
 تحقق فيه ذلك الوصف وليس المدعى في هذا المقام الا ذلك القدر اذ من البين
 انه ليس ان كل دليل نقلى يفيد القطع بل المدعى الا يجلب الجزى وهو ما تحقق
 فيه الشرايط بان يكون قطعى الثبوت للتواتر او لعصمة المخبر وقطعى الدلالة
 بان يكون خاصا او عاما غير مخصوص ببعض وقد تحقق في القرابين الدالة
 على ان مراد المخبر هو المعنى المتبادر من كلامه جزا فكلما نقلى دليل نقلى
 قطعى الثبوت مخوف بقرابين دالة على المعنى المتبادر شهدت او نقلت اليها
 بالتواتر حصل لنا القطع بانه واقع كما اخبر ثابت في نفس الامر ﴿ قوله ﴾
 واعلم ان العلماء جواب عما قال المحصم ان القطع يتوقف على عدم المعارض العقلى
 وهو غير يقينى وحاصله ان مجرد الاحتمال للمعارض العقلى لا ينفي القطع بمبدل
 النقل كاحتمال المجاز وانما المنافي له وجود المعارض ومرادنا من القطعى في هذا
 المقام ما يقطع الاحتمال الناشى عن دليل وهذا الجواب اقناعى والذى يحسم مادة
 الشبهة ويرفعها بالكلية انه لما ثبت عندنا بالقرابين المخوفة المتكاثرة ان المخبر
 الصادق اراد بكلامه ما هو المتبادر من ظاهره كان هذا دليلا على عدم المعارض
 العقلى وامتناعه لكونه معصوما عن الخطاء والكتب مثلا لما ثبت عندنا بالتواتر
 قوله تعالى ان الله بكل شىء عليم وقلم القرابين ان مراده ما هو المتبادر من المعنى
 الظاهر علمنا قطعاً وبقينا انه لا يكون لهذا معارض عقلى للعصمة وذلك الجواب
 كن قد سنجى في سالف الازمان ولم استند من احد ولكن عثرت الان انه قد
 سبقنى اليه غير واحد من الفضلاء المصنفين ﴿ قوله ﴾ دلالة اللفظ على المعنى
 يفهم منه تقسيم اللفظ الدال على الاقسام الاربعة بانه الدال على المعنى يكنى او كذا
 وتقسيم المصنف على هذا المنوال بالحقيقة تفصيل لما اجله القوم وتبيين مرادهم فانه
 مأخوذ من اقوالهم ومفهوم من تضاعيف امثالهم ولا يلزم عليه التقيد بامثلة القوم
 وكن التقسيم الثالث باعتبار ظهور المعنى عن النظم وخفاها ومراتبها وهو
 بالنظر الى فهم المخبر من هذا بالنظر الى ايراد المتكلم والحيشة معتبرة في التقسيمات

(بحث التقسيم الرابع)

كلها فلا يرد ان كلامه مشعر بان معنى المسوق له في التفسير واحد فيلزم ان لا يوجد
 تفرقه بين الظاهر والاشارة وبين النص والعبارة فلان الاشتراك في الحد يوجب الاشتراك
 في المحدود وان الاصوليين ذكر وان الاستدلال بالظاهر استدلال بعبارة النص
 وربما جعل المصنف الدلالة الى الموضوع له ولجزئه اشارة **قوله** **﴿** ان عبارة النص
 المراد بكل لفظ فهم منه المعنى لخصوص القسم المقابل لظاهر سمي به لان
 عامة ملور دمن صاعب الشرع نصوص والمعتبر في هذا القسم على ما حققه
 المصنف وهو الصواب ان يكون المسوق مقصودا بالامالة لاما هو اعم منهومها
 هو مقصود بالعرض وبالتبع بان يكون لغرض اتهم معنى اخر فقوله تعالى واحل
 الله البيع وحرم الربو اعبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة واشارة الى الموضوع
 له وهو الحل والحرمه والى جزئه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين
 متفلاذلا الى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم بالبيع المطلق في البيع وحرمة
 الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربو وما ذهب اليه ابو اليسر البرزخى
 وصاحب الكشف ومن تبعهما من ان العبارة ما يثبت بالنظم ولو التزم اما مقصودا
 به ولو تبعها فيكون الحل والحرمه والتفرقة كلها بالعبارة ويلزم منه ان لا يكون
 ما يثبت بالاشارة مقصودا اصلا على ما صرحوا به فغير مستقيم قطعان كثير من
 الاحكام الشرعية ثابت بالاشارة فيلزم عليهم ان يكون من قبيل المولدات التى
 يقول بها المعتزلة والقول بثبوت الحكم الشرعى من غير قصد له من الشارع اصلا
 ظاهر البطلان ومنكر جدا وقد صرح شمس الائمة السرخسى رحمه الله ببل الخواص
 والجزايات التى بهايتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة وتقرر فى كتب المعاني
 ان الخواص يجب ان تكون مقصودة للمتكم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا
 لا يعتد به قطعاهذا **قوله** **﴿** واما لدلالة النص اه مقتضى بيانه ان الثابت
 بدلالة النص لا يكون نفس الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه المتأخر ولا المتقدم
 وان دلالة النص من قبيل الدلالة اللفظية اى دلالة اللفظ على المعنى ببغلا من
 الوضع ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع فيرد عليه ان الدلالة اللفظية منحصرة
 على الاقسام الاربعه ودلالة اللفظ ببغلا من الوضع على ما ليس هو احد الاربعه

في حيز المنع والجواب عنه ان اللزوم المعتبر في ضبط العبارة والاشارة والاقتضاء
 وافادة التمييز بين مدودها هو اللزوم العقلي على ماذهب اليه الميزانيون
 في الدلالة الالتزامية وهو مذهب الحنفية رحمهم الله وصرح به المصنف في هذا الكتاب
 وكتب تعديل الميزان وغيره لولكنه لا ينافي ان يكون المعتبر في دلالة النص
 هو اللزوم العادي الذي هو تلاصق واتصال بين الموضوع له وغيره ينتقل
 اليه من بسببه الى اللازم في الجملة ولو في بعض الاوقات كما بين الغيث والنبات
 ويكون المراد من الوضع المعتبر في العبارة والاشارة هو الوضع الشخصي **قوله**
 اشارة الى جزئه لان معنى الفقر عدم ملك شيء وعدم ملك ما خلفوا في دار
 الحرب جز منه قيل عليه الثابت بالاشارة زوال ملكهم عن ما خلفوا ولا نسلم انه
 جزء بل لازم متقدم ولا يخفى ان الآية انما تدل على عدم ملكهم ما خلفوا في دار
 الحرب ولا يكون ذلك الا بالزوال فدلالتها على عدم ملك ما خلفوا اشارة هو
 المراد من الزوال ههنا ما حقيقته هو طريان العدم وهو لازم متقدم فدلالته
 عليه بالاقتضاء يدل على ذلك قوله فكونهم بحيث لا يملكون آه
قوله يفهم كل من يعرف اللغة يعني لا يختص مدركه بالفقه المجتهد فلن
 دلالة النص مدركة عام لا يختص بالمجتهد كالمعنى القياسي بل قد يفهمه المجتهد
 وقد يفهمه المقلد فلا يرده عليه ان الثابت بدلالة النص كثير ما يكون مبتدأ على
 علق في معنى النظم لا يفهمه كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها
 كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم بدلالة نص ورد في الجماع عند اثنتي
 ومافهم الشافعي ذلك ووجوب الحد على قضاء الشهوة في محل محرم مشتهى على
 الكمال في اللواطة عنده وعندهما وأبو حنيفة رحمه الله ما فهم ذلك مع عظيم محله
 في الفقه الى غير ذلك مما لا يحصى على ان عدم الفهم غير مسلم ولعلمهم عدلوا عن
 مفاده لمجة ترجعت عليه عند هم ودليل اوجب العدول عنه عليهم **قوله**
 وان لم يكن شيء من ذلك قيل عليه فدلالة النص على ما ليس كذلك وثبوته
 بهافي حيز المنع كيف فانها من قبيل الدلالة التي ثبتت بمدخل من الوضع قلت
 ان المصنف على مقتضى بيانه انها اعتبر اللزوم العقلي في ضبط العبارة والاشارة

والاقتضا انتقلوه في الدلالة على ما هو مذهب اهل الميزان في الدلالة الالتزامية وهو لاينا في تحقق اللزوم العادي النى هو تلاصق واتصال بين الموضوع له وبين غيره ينتقل الذهن بسببه من الملزوم الى لازمه في الجملة ولو في بعض الاوقات كما بين الغيث والنبات ويكون الثابت بدلالة النص من هذا القبيل والمصنف واهل الميزان لا ينكرون هذا النحو من الدلالة وان اخرجوها من الدلالة الالتزامية فانها عند هم امامن قبيل الدلالة الوضعية الغير اللفظية المستندة الى تعيين اهل العرف وجعلهم ذلك اللازم لازما او الدلالة العقلية المستندة الى مجموع اللفظ والقرينة النى ليس بلفظ موضوع او دلالة المطابقة المستندة الى الوضع النوعى المعتبر في المجازات واعتبار هم اللزوم والكلية في مطلق الدلالة اللفظية الوضعية لا ينافى ذلك لانه اعم ملاحه بسجود الوضع وملاحه مع ضم القرينة قوله **﴿** لانان لم يفهم احدا وفهم البعض دون البعض **﴾** يعنى ان لم يفهم المقلد ولا المجتهد وفهمه المجتهد دون المقلد فلا دلالة للفظ عليه من حيث الوضع بل ربه يكون من قبيل المعنى القياسى النى لا يفهمه الا المجتهد فلا ير دانه يلزم منه انه لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة وهو فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الازكياء العالمين بالوضع كانه راد الاب بانفاق الولد هو استغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك الا ترى ان قوله تعالى وحمله فصاله ثلاثون شهرا سبق لبيان ما يكبد الام في تربية الولد بمالغة في التوضيح به لو قد دلت بطريق الاشارة على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر فانه لما ذهب العامان للفصال بقوله فصاله في عامين لم يبق للحمل الا ذلك المقدار وقد خفى ذلك على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وذلك لان المراد من كل احد استغراق الانواع دون الافراد ومن الفهم التمكن منه ولو بعد الامعان في التأمل على انك قد علمت ان عدم الفهم غير مسلم مع ان المصنف انما اعتبر فهم كل احد في دلالة النص لاني مطلق الدلالة **﴿** قوله **﴾** لا يفهمه الا المجتهد قيل عليه المعنى القياسى ربه لا يفهمه غير المجتهد اجيب عنه بان لا يفهمه بحيث يكون مناط الحكم لعدم اعلمته بالشروط ولو فهمه على ذلك الوجه يكون مجتهدا

فيه ﴿ قوله ﴾ ولم يسبقني احد آه وقد اجاد في ذلك وعلمت اندفاع الشكوك
الموردة عليها ﴿ قوله ﴾ فيه اشارة الى زواله قد يقال ان اطلاق الفقر
عليهم مع تخليفهم ديار او املاكم بكم يكون اشارة الى عدم ملكهم لهالولم يكن على
الاستعارة تشبيههم بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطعامهم بالكلية عن اموالهم
بقريته ان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا بقرينة اضافة الديار
والاموال اليهم وهي تفيد الملك واجيب عنه بان الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفى
السبيل على انفسهم حتى لا يماكونهم بالاستيلاء او في الآخرة والاضافة مجاز باعتبار
ما كل لان في حملها على الحقيقة وهمل الفقر على المجاز مصير الى الخلف قبل تعذر
الاصل وقيل ولا ضرورة في حمل الاضافة على المجاز لان المعبر فيه عدم كون
المعنى من افراد الموضوع له حالة اعتبار الحكم الذي تعلق به لفظ المجاز مثلا
حالة الاخراج مثلا لا حالة الحكم وهو الاستحقاق الا ترى ان قولك اكرم الرجل الذي
خلفه ابو يتيما لكونه طفلا حال اعتبار الخليف حقيقة وان كل مجاز حال الحكم بالاكرام
والتكلم بالخليف وقوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيل فله سلبه مجاز وان
كل حقيقة حال استحقاق السلب فيكون اطلاق الفقر عليهم وضافة الديار اليهم
حقيقة لانها كانت ملكهم حال اخراجهم وان لم يكن كذلك حال استحقاقهم السهم
من الغنيمة وقد بان المراد من الاخراج تمامه وهو لا يكون الابزواله وانما جوبت
المالك لهم حال تلبس الكفار باخراجهم لا بعد تحققه فان في الآية رتب استحقاقهم
الغنيمة على الموصول والصلوة من البين ان علة الاستحقاق هي تمام زوال الملك
من الديار والاموال وما كانت ملكهم في تلك الحال فاضافتها اليهم في حالة تحقق
الاخراج وتام زوال الملك لا يكون الاعلى المجاز باعتبار ما كل في حالة الاخراج
وقبلها فالقول باستقامة الاضافة على الحقيقة سقيم ﴿ قوله ﴾ يكون ثابتا بالا
شارة لان الآية سبقت لا يجلب ارزاق الوالدات التي يرضعن اولادهن فان
اراد استيجار الوالدة المطلقة لارضاع ولدها يكون استغناء جرماعن التقدير
ثابتا بالاشارة اذ النظم ماسبق لذلك وانما خص الحكم بالمطلقة لان استيجار
المنكوبة لارضاع ولدها لا يجوز ﴿ قوله ﴾ لان الاطعام جعل الغير طاعما على

ما فسر قوله تعالى على طاعم يطعمه باكل ياكله فلما ادخلت هزة التعديبة الى
 المفعول الثاني صار المعنى جعله كلاقال المصنف فينا نقل عنهم انها لكل دلالة لاية على
 الاباحة بطريق الاشارة دون العبارة لان سياق الكلام للتخيير بين الامور الثلاثة
 فيكون عبارة فيه واما الاباحة وهي تمكين الغير من الاكل في ملكه بحيث اقضى
 الى الاكل فهي ثابتة بطريق الاشارة لان معنى الاطعام ليس الا التمكين المذكور
 لكن سوق الكلام ليس لهذا المعنى فيكون ثابتا بالاشارة واما التملك الذي لم
 يفض الى الاكل يخرج به عن عهدة الكفارة اتفاقا مع انه ليس اطعاما بدلالة النص
 لان العلة قضاء الحوائج وهو في التملك ابلغ **قوله** والحق بهاء اعترض عليه
 بان المذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تملكيا
 او اباحة ثم ان حقيقة جعل الغير طاعما ليس في وسع العبد فلثابت به لا يكون
 الا التملك فاستدل الالحنفية بهذه الاية على جواز الاباحة بطريق الاشارة وجواز
 التملك بطريق الدلالة وفرقهم في طريق الثبوت غير مستقيم ولا يثبت جواز
 الاباحة بها وهو مطلوبهم وردبانه لو سلم ان المذكور في كتب اللغة هو معناه
 الحقيقي فانها مشحونة بتفسير الالفاظ بها هو اعم من مفهوماتها فلان سلم ان حقيقة
 الاطعام بمعنى جعل الغير كالنفس في وسعة فان المعنى تمكينه من الطعام كما في قوله
 تعالى واطعموا البائس الفقير وقوله اطعموا عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون
 الاية فان المراد ليس التملك قطعوا لو سلم فعارض بان التملك بمعنى جعل
 الغير ما لكاليس في وسع العبد ايضا لتوقفه على امور غير مقدورة عليه واقفها القبول
 من جهة المملك ومهما تعذر الحقيقة يصار الى اقرب المجازات وذافيا فلنلان
 التمكين من الاكل بشرط اتصال الاكل اقرب الى الحقيقة من التملك فلا ضرورة
 في اشتراط التملك زيادة **قوله** فوجب ان يصير العين كفارة بحيث
 يزول ملك المكفر بتملكه الفقير فلن اضافة الكفارة الى العين وان قدر الفعل
 المناسب كالإتياء تستدعي مبالغة في اختصاصها بالوجوب كما قلوا في اضافة
 التحريم الى العين في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية فان قلت قد جعل
 صاحب الكشاف ومن تابعه قوله تعالى او كسوتهم عطفًا على محل من اوسط ما

تطعمون لاعلى اطعم ولا يستقيم ذلك الا بكونه بدلا فيلزم اشتراط التملك في
الطعام لان البدل هو المقصود بالنسبة قلنا البدل وان ترجع عنده نظرا الى
مراعات الملازمة بين ما يتعلق بالمساكين من الكفارات بجعلها لعينين وبين التحرير
فانه جنس اخر فر بها يترجم عند غيره كونه صفة للمخوف اى طعما من اوسط
الا يتكون اطعم عشرة مساكين هو المقصود بالبيان واما كون المطعم من
اوسط ما فر بها يفهم من الاطلاق بقرينة العرفى على انه ان جعلت ما مصدرية
وجعل الكسوة مصدر او قدر مثل الايتاء يكون الكفارات كلها على نهج واحد
﴿ قوله ﴾ وتسمى فحوى الخطاب ولحن القول ومفهوم الموافقة لتوافق مدلولي
اللفظ في حكم المنطوق والمسكوت اثباتا ونفيا بخلاف مفهوم المخالفة ﴿ قوله ﴾
وكالكفارة بالوقاع في صياح آه اعترض عليه بان دلالة النص كما امر كون المعنى
بحيث يعلم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجله ولا نسلم ان هذا مما يعرفه
كل احد فان الشافعى مع علو كعبه في اللغة لم يفهم ذلك بل فهم ان الكفارة لاجل
افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد
بمجرد دخول شئ من الحشفة في فرجها فهو لا يسلم ان السبب هو الجنابة الكاملة
المشتركة بينهما بل الجنابة الوقاع التام المختص به ولهذا سكت النبي صلى الله
عليه وسلم عن بيان وجوبها عليها في حديث الاعرابي ورد بها سبق ان المراد
تمكن المجتهد وغيره من الفهم ولو بعد التأمل والامعان فيه فلان الثابت بدلالة
النص ربما يكون نظريا كما هو فيما نحن فيه ولا يضر ذلك عدم الفهم بالفعل اصلا
وعدم فهم الشافعى ذلك غير مسلم فلعله عدل عنه لدليل لاح له وخصم للرجل
بدليل اقوى منه ولا نسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم سكت عن بيان وجوب
الكفارة عليها بل بينا بطريق الدلالة والقول بان السبب افساد الصوم بالجماع
التام فاسد بل السبب ومناط الوجوب انها هو ابطال ركن الصوم لان المقصود
من وضع الزاجر حفظ العبادة عن البطلان باقدام ما هو مطبوع للادى وعلى
شرف الوقوع وهو شهوات البطن والجماع بل شهوة البطن اقوى والرغبة فيها اكثر
والصبر عنها اقل لا اعتياد النفس لها والفتا بها لو فرط الاحتياج اليها لاسيما بالنهار

بخلاف الجماع ولا دخل في ذلك لكون الجناية اقوى ولا غير ما من الاعتبارات
 قوله ﴿ فلن المعنى الذى يفهم فيه قيل عليه فهم كل من يعرى اللقطة ان ذلك
 المعنى هو السبب لوجوب الحد ممنوع كيف وهو قد خفى على كثير من
 المجتهدين العارفين باللغة كج حنيفه رحمه الله واجيب بان المعنى عدم توقف
 فهم مناطه على مقدمة شرعية كتوقف علة القياس عليها وهو ربها يكون غامضا
 قوله ﴿ لكننا نقول قد عرفت ان وضع الزاجر للمنع عن الاقدام على ما هو
 مطبوع للبشر وعلى شرف الوقوع منه والوطى في القبل كذلك بخلاف اللواطة
 فلن قد ارة محلها توجب النفرة عنها ولا يكون الميل اليها الا لانحراف في الطبيعة وانز
 عاج عن اصل الفطرة والمجيلة السليمة فطرة الله التي فطر الناس عليها ﴿ قوله ﴿
 لان فيه هلاك البشر سبب تعلق وجوب الحد على الزنى دون اللواطة لانفس
 سبب وجوب الحد فانه نفس الزنى ﴿ قوله ﴿ فيغلب وجوده ا بيلان الحكمة
 وضع الزاجر في الزنى دون اللواطة على ما بينه ﴿ قوله ﴿ كالبول يعنى ان
 الحد لا يجب بشرب البول مع انه اشد حرمة من الخمر ليدوام ثبوت حرمة بخلاف
 الخمر مع انه يحتمل زوال الحرمة عنها بالتخليل وما حرمت في الشرايع السابقة وفي
 صدر الاسلام ﴿ قوله ﴿ احدهما ان القصاص لا يقلم اه رحمه القاضي ابو زيد
 واختاره صاحب الهداية لان القود اسم قتل المجازاة فلا بد في تخصصه بالواجب
 من مجازيه ولانه يتعلق به قوله بالسيف بدون تجوز وتقدير وعلى الثاني لا بد ان
 يراد بالقود وجوبه وانحو ذلك ولان القود يجب بالرمح وامثاله وبالمثقل اذا
 جرح بالاتفاق فعلى هذا المعنى لا يبقى الحديث حجة لهما في وجوب القصاص
 في القتل بالمثقل ﴿ قوله ﴿ الثاني انه لا قود الا بسبب القتل بالمثقل فيمكن ان
 يورده حجة لهذا المدعى بطريق الدلالة ويرد عليه ان النص يمنع القود في غير
 المنصوص ومن جملة القتل بالمثقل فالتعليل بهذا الوجه يكون مضادا للنص وهو
 باطل البتة ولا يمكن ان يكون المعنى لا قود الا بالمثقل للبس لانه لو صح يكون
 عبارة النص لادالة فانه لا بد فيها ان يكون علة الحكم معنى لاعبرة ولهذا ذهب
 ابو حنيفة رحمه الله الى انها جرح ينقض البنية الانسانية ظاهرا بالجرح وتخريب

الجثث وبالطنا بازهاق الروح وفساد الطبايع الاربع وبالجمله انما يقوم الحديث
 حجة الشافعي ومن وافقه اذا تعين المعنى الثاني مراد من الحديث ثم ثبت صحة
 التعليل بما ذكره بل لزومه ونحن في كل ذلك من وراء المنع قوله ﴿
 الضرب أو ما في التلويح من قوله كون الموجب هو هذا المعنى مما لا ينهم كل
 من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان المعنى الموجب هو الجرح
 الذي ينقض البنية الانسانية أو ان ابرزه في معرض الرد على الشافعي
 ومن وافقه في ايجاب القصاص في القتل بالمثل لكن مقصوده بالذات هو الا
 عتراض على المصنف وتوهمين اصول الحنفية وتزيين مذاهبهم والجواب مامر
 غير مرة من ان المعنى ان لا يتوقف على ملكة الاجتهاد ومن يضل الله فباله من
 ما ذكره قوله ﴿ ظاهر ابتغري الاجزاء المتصلة وتخريب الجثة وبالطنا بازهاق
 الروح وفساد الطبايع الاربع التي عليها مدار الحيوة والحس والحركة قوله ﴿
 النفس الحيوانية وهي بخار لطيف يتكون من الطن اجزاء الاغذية لان للقلب
 تجاوين ينجنب اليه اللطيف الدم فيتبخر بحرارته المفرطة يتعلق البخار اولاً
 بالك ملح ثم ينبث بوساطته الى جميع البدن ويسرى فيه سرية البأ في الورد
 بدليل انه لو شذ الأعصاب يبطل قوة الحس والحركة ما وراء الشد بخلاف ما يلي
 جهة الدماغ فالقتل بالمحدد يكون جنابة على الروح الحيوانية الذي يطره عليه
 الفناء قصد بخلاف الروح الانسانية والنفس الناطقة والجوهر القدسي الذي
 لا يفنى بفناء البدن قوله ﴿ فتكون اكمل ما هو بدون القصد كالخطأ ومما
 يختص بالظاهر كالجرح فقط وبالباطن كالقتل بالمثل فيترتب على اكمل
 الجنائيات التي هو القتل بالمحدد اكمل الجزأ وهو القصاص الذي هو الغاية في
 العقوبة ويختص بها قوله ﴿ فيجب ان يكون سببها اي الكفرة لان ادنى
 مراتب السبب ان يكون ملايماً للسبب والصور التي اوجبنا فيها الكفرة
 كذلك ادنى القتل الخطأ جهة الخطر المساهلة وترك التثبت وجهة الاباحة
 الرمي الى صيد او هرب في اليمين العقودة جهة الخطر الحث والكنب وجهة
 الاباحة مشروعية اليقين لفصل الخصومات وتعظيم اسم الله تعالى قوله ﴿ واما

العمى والغموس فكبيرة محضة فان قيل افساد الصوم بالزنى وشرب الخمر كبير محضة
 وقد وجب بهما الكفارة قلنا نفس الافطار تضمن جهتين الجنابة على الصوم
 وقضاء الشهوة بخلاف يمين الغموس لانها مهمالم تنعقد يمين غموس ليس فيها
 جهة خطر ومتى انعقدت كانت كبيرة محضة والكفارة فيهما لكونها افطارا لا لكونها
 زنى او شرب خمر فيندفع ما يقال انه يقتضى ان لا يكون الزنى وشرب
 الخمر من الكبائر **قوله** **﴿** ومي لانلايم العباد لهما انها لا تعجوها و تعجوها الصغار **﴾**
 فقوله قال الله تعالى وما بعده دليل على محو الصغار بالعبادات دون الكبائر
 فان قيل دلالة الآية على عدم محو الكبائر على طريق مفهوم المخالفة والحنفية
 لا يقولون به قلت المراد انه لا دليل على محو الكبائر بالعبادات فلا معنى لاجابها
 لذلك من غير دليل فان قيل عام الكتاب لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا
 انما ذلك ابتداء وبعد ان تخصيص بدليل قطعى من الكتاب والاجماع يجوز
 تخصيصه بالقياس فضلا عن خبر الواحد وما نحن فيه كذلك فان السيئات خص
 منها الشر **﴿** بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به وباجماع الامة قل التخصص
 الاول يجب ان يكون مقارنا لاشك ان الايتين ليستا كذلك وكذا الاجماع قلت
 وجوب مقارنة التخصص للعالم في التخصص الذى في نفس الامر لافى دليل
 التخصص كما نحن فيه فان تعارض الدليلين بحسب الظاهر لما اوجب لنا الجمع
 بينهما بحسب الامكان يجعل احدهما على بعض احتملاته تضمن هذا الجمع الحكم
 متباين فى نفس الامر محضهما مقارنا له لم ينقل اليه لا يقال انما تمس الحاجة الى
 تخصيص الشر **﴿** من السيئات اذا لم يتناول الحسنات الايمان ولا عبرة لخصوص
 السبب لاننا نقول الحاجة ماسة بعد لان مدلول الآية اذهب كل فرد من الحسنات
 كل فرد من السيئات وليس بمراد قطعا **﴿** قوله **﴿** كفارات لهما يمينهن آه لا يقال فاذا
 كانت الصغار يحومها تلك الفرائض بحكم الحديث فلم وجب الكفارة فى قتل
 الخطاء والحنث فى اليمين المنعقدة لان الكفارة ليست متحصنة فى العبادة بل
 فيها جهة العقوبة وكونها جزا لهما ارتكب المبتلى بها فلذلك وجبت الكفارة
﴿ قوله **﴿** فتجب شبهة السبب هذا رواية الحصاني والطحاوى رحمهما الله

والمدكور في المبسوط وقال أبو الفضل الكرماني رحمه الله وجهت في كتب اصحابنا
 انه لا كفارة في شبه العبد على قول أبي حنيفة رحمه الله فلن الاثم فيه كامل متلوتنا
 فيه يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف **قوله** **﴿** فانه مقابل بالمحل
 من وجهه حاصل الجملة ان الكفارة جز الفعل وفيها جهتان والقصاص جزاء الفعل
 من وجهه والمحل من وجهه اخر والعبادات مما يحتاط في اثباتها والعقوبات في اسقا
 طها اذا تمكنت في مقابلها فالشبهة تكفي في اثبت العبادات ودرء العقوبات والقصاص
 لمالم يتحقق في كونه جزا المحل فيسقط بالشبهة في الفعل ايضا ويجب الكفارة
 كما في القتل بالمثل لافي المحل كما في قتل المستامن **قوله** **﴿** الاعندي التعارض
 فيقدم العبارة على الاشارة كما في قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى
 عبارة في الوجوب وقوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم اشارة
 في نفيه حيث جعل كل جزائه جهنم وفي نفي الكفارة في القتل العمد مومي راحة
 على دلالة النص الوارد في الخطأ على وجوبها في العمد وايرادهم في مثال تعارض
 العبارة والاشارة قوله عليه الصلوة والسلام اقل الحية ثلثة ايام واكثر عشرة
 وهو عبارة وما يعارضه ما روى انه عليه السلام قال يمكن احد يومين شطريه الا تصلى
 ولا تصوم سبق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر
 يوما كما هو مذهب الشافعي رحمه الله غير صحيح لان ركن الرضا لا يقوم
 الا بسواوات الحديثين في اصل الثبوت وهو ما منتفى فان الحديث الاول ثابت عن
 النبي صلى الله عليه وسلم بطرق متعددة وان كان في احاد رواه من لا يخلو عن
 التكلم فيه بالجرح ثم هو قول عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وغيرهم رضى
 الله عنهم والمقدرات الشرعية لا تدرك بالرى فالموقوف فيها حكمه الرفع
 بل تسكن النفس بكثرة ما روى فيه عن الصحابة والتابعين الى ان المرفوع مما اجاد
 فيه ذلك الراوى الضعيف اذ ليس من ضرورة الضعف العكس البتة
 الثاني فانهم اوعى النهاية بل موضوع لاصل له على ما صرح به النقاد واثمة الشان
 من الشافعية قال ابن مندة لا يثبت بوجه من الوجوه (وقال البيهقي ام نجده

وقال ابن الجوزي لا يعرف وأقره عليه صاحب التنقيح وقال النووي موضوع لا اصل له
ثم لو فرض ثبوته فلا معارضة بينهما لأن المراد بالشرط البعض كما في شطر
المسجد الحرام ولو سلم أنه حقيقة في النصف وأنه مراد فأكثر أعمار الأمة ما بين
ستين وسبعين كما في الحديث فإذا كان حيض المرأة عشرة من كل شهر يكون
مكتها في كل سنة لا تصلي ولا تصوم مائة وعشرين يوما والسنة القمرية هي المرادة
من اطلاق الشريعة وهي ثلاث مائة وأربعة وخمسون يوما وذلك العدد معتبر
في العنين وفي ضرب الهرة لمن بلغت مستحاضة بل في غيرها أيضا فالباقي
من العدد المذكور مائتا يوم وأربعة وثلاثون يوما فيمكن أن تلد في السنة
ويكون نفاسها أربعين يوما فيصح اطلاق شرط العمر على التقريب ولو اعتبر
أيام الصبا فلأنشك في صحته والقول بأن مدة الصبا مشتركة بين الرجال والنساء
لا تصح سببا لنقصان دينهن ليس بشيء لأن المراد أن أيام الصبا إذا انضم إلى أيام
الحيض والنفاس يصح القول بالملك المذكور وليس المراد أنه سبب لنقصان
الدين وإنما السبب له مكتها بشرط عمرها لا تصلي ولا تصوم ومن البين أن هذا
الحكم غير مقصود العموم في كل امرأة بل يكفي في صدقها ملك بعضها كذلك من
لم يتجاوز سنها الخمسين أو الأربعين مثلا فيصديق من غير اعتبار أيام الصبا مع
أنه منقوض في الصوم فما ذهب إليه الشافعية أن أكثر مدة الحيض لا أصل له في
الشرع أصلا بل الشرع ناطق بخلافه وأما ما أشار إليه في التلويح من ترجيحه
على الحديث الأول من حيث الثبوت فمن تعصباته المستمرة على الحق المبين
وتعصباته في اقتفاء الهوى المهيمن وتفصيل هذا المجهل في هذا المقام أنه قد
ما ظنه دليلا لمدهاه وجزم في نسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف ما صح
عليه ليمكن من الجدال والتشكيك وإيقاع الشبهة بأنه وإن كان إشارة لكنه راجع
من حيث الثبوت وسكت عن ذكر أنه دليل للشافعية ولا دليل لهم سواه في الباب
فرار من تهمة أنه ينتصر لهم فيه لكونه منه باله ورأي ما هو ذا عنده ثم أنه تكلف
وتصدى لدفع ما يرد على دليله كأنه يصح المثال ويقيم المعارضة فانه لو
أبرزه في صورة الجواب عن ما يرد على دليل مذهبه لربما تحركت دواعي

الناظرين وانبعثت اشواقهم الى طاب وجهه لابقائه فينكشف حقيقة الامر والا
 لكن من الممكن له ايراد مثال اخر للمعارضة اوبيان عدم انطباق المثال لهذه
 الوجوه وهذا حاله في كل خلافية وفصلناه في هذا المقام ليكون انموذجالهاتى
 بهفى سائر المقاصد ﴿ قوله ﴾ مدرك راي الالفة اشارة الى انها لا تقدم على
 القياس المنصوص العلة كما في قوله صلى الله عليه وسلم في سوء الهرة انها
 ليست بنجاسة انها من الطوافين عليكم والطوافات اخرجها اصحاب السنن
 الاربعة وقال الترميذى حديث حسن صحيح ويرد عليه ان الشبهة في
 القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليقه في الجملة وتعيين الوصف الذى به التعليل
 ووجوده في الفرع ونفى المعارض فيها ومن البين ان التنصيص على العلة
 لا يرفع الثلاثة الاخيرة فكيف يثبت بمنصوص العلة ما يدعى بالشبهات والى انها
 مغايرة للقياس الفقهي ولهذا تمسك بها ثقات القياس من اصحاب الطواهر
 وغيرهم وذلك مذهب الجمهور من الحنفية والشافعية وذهب شذوذة قليلة
 منهم ابن الخطيب الرازى الى انها قياس جلى ﴿ قوله ﴾ فيثبت بها آة تفرع
 على الفرق بينهما لو في ثبوته بخبر الواحد خلافى ففى رواية الامالى عن ابي يوسف
 يثبت به وهو قول ابي بكر الرازى المخلص وغيره من الحنفية ولا يثبت به عند
 اكثر الحنفية رحمهم الله وهو قول الشيخ الامام ابي الحسن الكرخى وابي عبد الله
 البصرى وشمس الائمة رحمهم الله لان الحدود تندرى بالشبهات بحكم الحديث
 الصحيح وادى دليل فارق بين الشبهة في الدلالة والشبهة في الثبوت بحيث
 يعتبر الاولى دون الثانية ودعوى الاجماع في ثبوته بخبر الواحد كاذبة مردودة
 وثبوت الرجم بدلالة نص ورد في ما عز وهو خبر واحد ممنوعة مرفوعة فانه
 باجماع الصحابة والاحاديث الكثيرة المتواترة المعنى وقد اخرج البخارى عن
 عمر رضى الله عنه انه قال خشيت ان يطول بالناس زمان حتى يقول قائل لا نجد
 الرجم فى كتب الله فيضلوا بتركه فريضة انزلها الله تعالى الاوان الرجم حق
 على من زنى وقد احسن اذا قامت البيئة او كل الجبل او الاعتراف واخرج ابوداود
 انه خطب وقال ان الله تعالى بعث محمد صلى الله عليه وسلم بالحق وانزل عليه

الكتاب فكان فيما نزل الله تعالى عليه آية الرجم فقرأها ووعيناها ورجم رسول
 الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا من بعده وأني خشيت أن يطول بالناس فيقول
 قائل لا نجد الرجم الحديث وقال لولا أن يقال إن عمر زاد في كتاب الله لكتبتهما
 في حاشية المصحف وفي الصحيحين من حديث ابن مسعود رضي الله عنه لا يحل
 دم امرء مسلم إلا بحدى ثلاث الشيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه
 المفارق للجماعة وفي جامع الترميذي عن عثمان رضي الله عنه أنه أشرى عليهم
 يوم الدار وقال أنشدكم بالله أتعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل
 دم امرئ مسلم إلا بحدى ثلاث زنى بعد أحصل وأرعد بعد إسلامه وقتل نفس
 بغير حق قلوا اللهم نعم قال فعلام تقتلونني الحديث قال الترميذي حسن ورواه
 الشافعي والدارمي وأبو داود والبزار والمحاكم والبيهقي بلفظ آخر وقال المحاكم صحيح على
 شرط الشيخين وآخرجه البخاري عن فعل عليه السلام من قول أبي قلابة حيث قالوا لله
 ما قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم أحد أقط الأفي ثلاث فصال الحديث إلى غير ذلك
 من الأحاديث الكثيرة في البلب قال بعض المحققين وأنكر الخوارج الرجم باطل
 لأنهم أنكروا حجية إجماع الصحابة فجعل مركب بل هو إجماع قطعي وإن
 أنكروا وقوعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنكرهم حجة خبر الواحد
 فهو بعد بطلانه بالدليل ليس مما نحن فيه لأن ثبوت الرجم عنه صلى الله عليه
 وسلم متواتر المعنى كشجاعة على وجودها وتم الأحاديث في تفصيل صورته وخصائصاته
 وأما أصل الرجم فلا شك فيه ولا شك في رجم عمر وعلى رضي الله عنهما فالأصل
 أن أنكاره أنكار دليل قطعي بالاتفاق فلن الخوارج يوجبون العمل بالمتواتر معني
 أولنظا كسائر المسلمين الآن أنكر أفعالهم عن الاختلاط بالصحابة وعلماء الأمة
 وتركهم التردد إلى أئمة المسلمين والرواة أوقعهم في جهالات كثيرة لحفاء السمع
 عنهم والشهرة ولذا الزمهم عمر بن عبد العزيز رحمه الله بأعداد الركعات
 ومقادير الزكوة حين عابوا عليه القول بالرجم لكونه ليس في كتاب الله فقالوا
 ذلك لأنه فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون بعده فقال لهم وهذا
 أيضا فعله هو والمسلمون ﴿ قوله ﴾ وأعلم أن ولعل ذلك الكلام في وجوب

الحد باللواطه والقصاص في القتل بالثقل وذلك لانها ليست بزنا ولا في معناه
 لاختلاف الصحابة هم اهل اللسان في موجه في انه يجرى بالنار او يهدم عليه الجدار
 او ينكس من مكان مر تقع باتباع الاجلر وذلك ادل دليل على انه ليس من مسمى
 لفظ الزنى لغة ولا معنى ولذلك قابلهما ابو نواس في قوله * شعر * من كف
 ذات مر في زى ذى ذكر * لها حبان لوطى وزناء * في قصيدته التي صدرها
 بقوله * شعر * دع عنك اومى فلن اللوم اعرأ * وداوى بالتي كانت
 هى الداء * وهى قصيدة معروفة في ديوانه ونحو ذلك في القتل بالثقل
 لقصور في الالة وخفة الجناية وما في التلويح لان الموجب ليس مبالغهم لغتيل
 رايا فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبثا بالحد والقصاص ادعوا
 فيه دلالة النص فمن تعصباته القبيحة ومطاعته في كبار الفقهاء المجتهدين بنسبتهم
 الى التلبس والتزوير في احكام الدين وربك اعلم بين ضل عن سبيل وهو اعلم
 بالمهتد بن فان مقصوده الطعن الخفى في ابيوسف ومحمد ربهما الله وغيرهما من
 اصحابنا في المذهب الخفى بان مذهبه ان الحدود لا تثبت بالقياس وقد اثبتوها
 به هناك ولكنهم تسثروا عن ذلك بادعاء انه دلالة النص وليس بالقياس والنصرة
 للشافعية في اثباتهم لها به مع ايهام ظاهر كلامه تشريك الشافعي في هذا البطعن
 تستر امنه وتلبسوا لان الشافعي رحمه الله وان وافقهما في وجوب الحد باللواطه
 والقصاص في القتل بالثقل لكنهما خالفهما في الطريق وذهب الى ثبوتها بالقياس
 فيصح على مذهبه خون مذهبهما وقد علمت الفرق بين دلالة النص والقياس
 قوله ﴿ واما المقتضى على بناء اسم الفاعل وهو هذه الجملة
 ومقتضاه البيع والاقتضاء فيها دلالتها عليه وقد فسروه بدلالة المنطوق
 على ما يتوقن عليه صدقه شرعا كما في رفع عن امتي الخطاء او صحته عقلا كما في
 واسئل القرية او شرعا كما في يمسح المسافر ثلاثة ايام ولياليه في مدة السفر
 والنهال المذكور في المتن فيعتبر مقدما تصحيحا للكلام وهو المراد من اللازم
 المتقدم ويقدر بقدر الضرورة فيسقط ما يحتمل ولا يعمر ولا يخص ومن قولهم
 زيادة على المنصوص تثبت شرطا للصحة وصيرورته مفيدا في الخبر ومثبثا
 للحكم في الانشاء وجماعة من الحنفية ان المحذوف ليس منه والفرق ان حكم
 المذكور ينتقل اليه بعد الاعتبار بخلاف المقتضى وبعضهم على عدم الفرق بينهما

ومنع عموم المحذوف هذا وبعض افاضل اصحابنا في هذا المقام رسالة اهدى بها
الى في سالف الايام يناسب ايرادها في هذه التعليقات وهو ان المقتضى ثابت
لتصحيح معنى النظم وصيانة حكمه عن اللغوية من غير تغيير معناه وتحويل حكمه
فكان مضافا الى النظم كما ان الدلالة لما كانت مؤدى معنى النظم لغة كانت مضافة
الى النظم كذلك فكان لحكمين مضافين الى النظم لكن لا يوجد فيهما اللفظ بل المعنى
فقط ولهذا الفقه كانت الدلالة مرجوحة عند التعارض بالنسبة الى العبارة
والاشارة اللتين يوجد فيهما اللفظ والمعنى معا فالدلالة والاقتضاء متساويا
القدم في هذا الشأن فلما كانا حكمين مضافين الى النظم تثبت بهما الحدود
والمقادير التي لا تثبت بالقياس فلا يعارضهما كما لا يعارض القسمين الاولين
من العبارة والاشارة فلا يظهر التفاوت الا عند التعارض فيقدم العبارة ثم
الاشارة ثم الدلالة وما لا يقتضاء فليس له في هذا البلب حكم استقلالى بل الحكم
الكلى المنضبط فيه التبعية للمقتضى بالكسر لانه ثبت لتصحيحه وهو بسيط الجهة
ليس فيه جهة دون جهة بها صحة المقتضى بالكسر فها هو معارض للمقتضى بالفتح
فهو معارض للمقتضى بالكسر البتة فيدار حكم التعارض بين المقتضى بالكسر
وبين المعارض الذى فرض انه معارض للمقتضى بالفتح على نهط ما يدار
بين الاقسام الثلاثة السابقة وماتفوه به بعض الشركاء في تقديم الدلالة على
الاقتضاء بل في الدلالة النظم والمهنى بخلاف الاقتضاء فل فيه المعنى فقط دون
النظم فهو لصرف وغفلة محضة عن معناها وتفصيل بيانها المسطور في كتب اصول
الفقه وما عارض به على قولنا كل ما هو معارض للمقتضى بالفتح فهو معارض
للمقتضى بالكسر من امثالات الفرضيات لا ينبغي ان يضيع الاوقات النفيسة
والصحيفة السنينة بتحريره وتسويده لان من تأمل في قولنا انه بسيط الجهة ليس
في جهة دون جهة بها صحة المقتضى بالكسر ليقدر على الخلاص ويفوز بالجواب
وان اوردوا الاى الرنى من امثالات الفرضية فنعم ما قال محمد بن حسن بن احمد
الكواكبى رحمه الله في شرح المنظومة حيث قال قال في التحقيق ما حاصله انه
لم يجد لهذا التعارض مثلاً انتهى وما وقع في التوضيح في بلب المعارضة
في فصل ما يقع به الترجيح العبارة ثم الاشارة ثم الدلالة ثم الاقتضاء فقوله ثم
الاقتضاء من المحققات بالظنون القاصرة والقياس الفاسد وليس هو به وجود

في النسخ الكثيرة المعتمدة المصححة الصحيحة وما قال في المنظومة * شعر * وما
 بالافتضاء الاحتمال * ثبوته كثابت الدلالة * الالدي تعرض فالثابت * فيها
 هو الاولى فذا التناوت * فهو قول على خلاف الحجة والبرهان وان طولب
 بالدليل لن يقدر هو ومن يعينه على اثباته هذه زبدة في هذا المقام ونبذة
 في هذا المرام تحفة للاحباب وتذكرة لاولى الالباب والله الموفق والصلاة والسلام
 على من لا نبي بعده وهذه التحريرات وان رزق في ضرورة الافادة واظهار
 الفضل والتمديد لكن الغرض بالنسبة الى جناب حضرة الاستاذ الحكيم الفقيه
 جنوة الحق وشهاب الدين ليس الا الاستفتاء والاستفسار هو الامر كذا في
 نفسه والاستيضاح عن حقيقتها والاستنباط عن كونها ثم نختتم التسويد بكلام
 الشيخ الرئيس رحمه الله في تفسير كلام رب العزة سبحانه وتعالى كما بدأناه
 يقول الشيخ الكريم المتعلق على اسرار العزيز الرحيم عسى ان ينظر ما بينهما
 بحمد الله الالتفات ويتمامل بفهم الانصاف ويكون كالدعاء المحفوف بالحمد والصلاة
 اولوا اخرها والحمد لله رب العالمين *

قوله ﴿ فصار كانه قالاه وبعضهم على انه كانه قال اشريته منك فاعتقه عني ﴾
 فكان قال الهامور بعته منك فاعتقته وما قدره المصنف احسن لتحقيق عدم
 القبول هو انما يحتاج اليه اذا تلفظ به فيكون خارجا عما نحن فيه لا يقال كلمة عن
 لا يصح ان تكون صلة للبيع اذ لا يقال بعته عنك بل بعته منك لانا نقول استعمال
 الحروف بعضها في مكان بعض شائع على ان من لا يتدأ الغاية ولا تتعلق بالبيع
 الابتساع ما يليق به من الرضا ونحوه ﴿ قوله ﴾ تفرع لمامراه فلن قيل كيف
 يكون تفرع رعا له وقد فسر قوله لا يثبت شروطه بقوله لا يجب ان يثبت جميع
 شروطه بل يثبت من الاركن والشروط ما لا يحتمل السقوط اجيب بان ذلك انما
 هو بالنظر الى الجواب لابي يوسف ﴿ قوله ﴾ اي في الهبة بخلاف البيع الفاسد لانه
 ما يحق باصله وهو البيع الصحيح في سقوط اشتراط القبض ﴿ قوله ﴾ ولا عموم
 للمقتضى على بناء المفعول اذ الضرورة ترتفع بدونه ﴿ قوله ﴾ اي ان كل
 المعنى المقتضى اه وكذلك اذا وجد تقدير استقيم الكلام بكل واحد منهما مثلا

قوله عليه الصلوة والسلام انها الاعمال بالنيلت تقديره وجود الاعمال او صحتها
او ثوابها لا يقدر كلها بل واحد منها بل لا عموم فيه عندنا فلا يجوز تخصيصه
وعام عند الشافعي ان كل من صيغ الغيوم لان مدلول اللفظ لا ينمك عنه فيجوز
عنده نية طعام مخصوص فيما قال والله الاكل او ان اكلت فعبدى حر ولا يجوز عندنا
لعدم الغيوم لا يقال كيف لا عموم وقد وافقتم في شمول الحكم وشيوعه في كل طعام
لانا نقول الخث بكل اكل لا لغوم المقتضى بل لان طبيعة الاكل لا يتصور انتفاؤها
الابتناء جميع افرادها كيف فان الموضوع للواحد الشخصى او النوعى
او الجنس من الفاظ الخاص كما سبق ﴿ قوله ﴾ لان طعاما ثابت اقتضا لانه
اللازم المتقدم ولو اعتبر فيه التوقف شرعا فالصفة الشرعية متوقفة على العقلية
وهى على المقتضى ﴿ قوله ﴾ الا فى اللفظ ولو مقدر امنويلو لان سلم ان المقتضى
مقدر منويل بل هو من قبيل المحذوف منسيا فلا يكون مثل الملفوظ فى افادة المعنى
﴿ قوله ﴾ لانها دلالة تضمنية ممنوع وانما يكون كذلك اذا كان فى معنى الفعل
تركب وقدم على ان معنى الفعل معنى بسيط يحلله العقل الى عدة امور فقوله
فى الجواب الثالث لاختلى تقدير التسليم ﴿ قوله ﴾ هو الدال على الماهية
بناء على ان اسماء الاجناس موضوعات للطبيعة كاعلامها فلا يكون فيها دلالة بنفسها
على الافراد اصلا بخلاف لا اكل الا فلان له دلالة على الفرد باعتبار التنوين
فلما وقع فى سياق النفى وهو نكرة يكون لغوم النفى وقيل عليه ان المصدر
ههنا للتاكيد هو تقوية مدلول الفعل من غير زيادة عليه فهو ايضا لا يدل الاعلى
المهيتو لهنا ضرهوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع والمرة وانه
ذكر فى الجامع انما قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة
ورد بعد تسليم انه لمحض التاكيد بل دلالة على الفرد باعتبار دخول التنوين
ولان لا اكل لنى نفس الحقيقة لا يحتمل اثبات بعض افرادها للمنافاة الظاهرة
فلو نوى ما كولا دون ما كولا فقد نوى ما لا يحتمله لفظه بخلاف لا اكل الا لا
شيئا اذ يقصد به عدم التعيين لما هو معين عند المتكلم فانه اذا فسر ببيان نيته فقد
عين احد احتمالاته وبان المصدر وان كان موضوعا للجنس لكنه يحتمل غيره

ويصرف اليه بدليل كالاستثناء في قوله ان نظن الاطنا ونحوه فنذكر المصدر
 ههنا دليل على العموم واما مسئلة الجامع فقد وجهه بعضهم بان مبنى الابلان على
 العرف والمفهوم من الخروج عرفهوا السفر ولان نية السفر نية احد نوعي
 الجنس وهو الخروج البعيد لان المفهوم من الاطلاق الكامل كما في المساكنة
 قوله ﴿ فلدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء قيل عليم عموم النكرة
 المنفية انه لو باعتبار ان نفى فردمهم يقتضى نفى جميع الافراد ضرورة
 فيكون بطريق الاقتضاء واجيب بان عموم النكرة المنفية بالوضع
 النوعي فيكون دلالتها على جميع الافراد بطريق المنطوق لا بطريق الاقتضاء
 قوله ﴿ وكامل هو هذه آه ولاينا فيه اشتها المساكنة عرفا في المساكنة
 في دار واحدة ﴾ قوله ﴿ وقد غيرت آه كل في نسخة الاصل بعد قوله فنوى
 الكامل قوله وما يتصل بذلك الى قوله فيجربى فيه الغوم والمخصوص اتباع النحر
 الاسلام فقدم قوله ولذلك قلنلو وصل لقوله فنوى ﴿ قوله ﴿ ولذلك قلنا آه
 اى لما علمت ان المقتضى لا عموم له اصلا قلنا في انت طالق وطلقتك فيسلم يصرح
 بالمصدر واما اذا صرح به فلا خلاف في صحة نية الثلاث لانهم يثبتون ثابتا
 بالاقتضاء * فائدة * عدم دخول التاء في مثل طالق وحائض ومرضع لاختصاصها
 بالنساء عند الكوفيين والاحتياج الى الفرق بالتأنيها في مظان الاشتباه ونقض
 بقولهم نافقة ضامرة ورجل عاشق وامرأة عاشق وبتقدير موصوف مذكر اى
 انسان طالق عند سيبويه ومن قبيل النسبة بالصيغة عند الخليل رحمه الله كلابن
 وتامر اى ذات طلاق ونحو ذلك وجعل ذلك هو الاقيس والاول هو الاظهر والا
 نسب لاسلوب كلام العرب ﴿ قوله ﴿ امر شرعى وذلك لان قوله انت
 طالق بحسب اصل اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق وقوله طلقتك على صدور
 فعل ماض على هذا الكلام لاعلى حدوث الطلاق من الرجل بطريق الانشاء
 فثبت الشرع من قبل المتكلم الطلاق تصحيحا لكلامه وصيانة له عن اللغوية
 ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف عليه فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء
 مقدر بقدرها ﴿ قوله ﴿ بخلاف طلقى نفسك فانه لا يتوقف على مصدر

مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه طلب الطلاق في المستقبل فيصح حمل على كل ما يحتمله من الواحد والثلاث **﴿ قوله ﴾** على ما يأتي في فصل ان الامر المطلق هل يوجب العموم والتكرار او يحتمل ام لا **﴿ قوله ﴾** وهو ما يغير اثباته قيل عليه ان اريد وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل قوله تعالى فانفجرت اى فضر به فانفجرت وقوله فارسلون يوسف ايتها الصديق اى ارسلوه واتاه فقال يوسف ايتها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم في المقتضى دون المحذوف لم يتميز المحذوف الهى لا تغيير فيه عن المقتضى ايجاب تارة بان الاية من قبيل المقتضى لا من قبيل المحذوف واخرى يمنع عدم التغيير فيما ذكره من الامثلة لانه على عدم التقدير يحتمل ان يكون الانفجار بقوله فقلنا اضرب وان يكون الخطاب باتيان يوسف عليه السلام او غير ذلك **﴿ قوله ﴾** اى لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له قيل عليه عدم عموم المقتضى على تفسيره لا ينافى صحة نية الثلاث لانه فسرته فيما سبق بقوله لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد واجلب عنه السيد الشريف ببل ضرورة الصحة لما ادت الى اعتبار المقتضى قدره بقدر الضرورة واذا اندفعت الضرورة لقيام الموجب باعتبار فرد من افرادهم يقدروا غيره لعدم المقتضى وهو المراد بعدم الوجوب وهو يسلوى عدم الجواز لاحالة فيتحقق المناقاة ولان الكلام في المقتضى وثبوته ضرورى فيلزم من عدم ثبوته ضرورة نفى الجواز **﴿ قوله ﴾** ولكن لا يدل على ثبوت آه قيل هذا لا يصح في طاعتك لانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة واجيب ببل دلالة بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فثبت الشرع تصحيح هذا الكلام ووصونه عن اللغوية مصدر اى طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء **﴿ قوله ﴾** فثبوته يكون متأخرا آه بخلاف البيع في قوله اعترق عبدك عنى بالى لانه يعتبر البيع من الامر اولا ليصح الاعتاق عنه شرعا **﴿ قوله ﴾** لان المقتضى في اصطلاحهم تعليل للمقدر المفهوم من قوله كيف يكون اى لا يكون كذلك كقول ابي تمام الطائى رحمه الله * شعر * احولت ارشادى فعقلى مرشدى *

ام استمت تأديبي فد هري مودب * هلا ظلم الحالى ثمة اجليا * ظلامهم ما عن وجه امرد
 اشيب * ومن قال انه تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون على ان يكون تعليل
 للنفي الضمني فقد حمل على معنى سمح مستفح في العربية ازدر للمصنف رحمه
 الله **قوله** * احد هما * واعترض عليه بان هذه الصيغة لا يقصد بها الحكم
 بنسبة خارجية للقطع بان بعث مثلا لا يدل على بيع اخر غير البيع النسي يقع به ولا
 معنى للانشاء الا هذا ولانه لا يحتمل الصنف والكذب النسي من خواصه للقطع
 بتخطية من يحكم عليه باحد هما لانه يقبل التعليق النسي توقيف امر على اخر
 بخلاف الاخبار الباضى ولانه يعرف كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت
 طالق بالفرق بينهما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبينهما اذا اراد الاخبار من الطلاق
 السابق وهذه الاعتراضات في غاية السخافة والوهن بعد ما حقق
 المصنف ان كونها انشاء بحسب اعتبار الشارع فيها معنى شرعيا على
 طريق الاقتضا فهي وان كانت انشاءات شرعية حقيقية لكن
 لم تمنح فيه بل فيها جهة الاخبارية لغة ولولا ماضيتها الشارع من المقتضى
 كانت اخبارات محضة واحتمل الصنف والكذب ولم تقبل التعليق **قوله** *
 والثاني مخصوص بان انت طالق الظاهر انه اعترض على الهداية بان ذكر
 الطالق اذا كان ذكرا للطلاق لغة كان ذكر طلقك ذكرا للتطبيق لغتوكون
 المصدر المذكور صفة للمرأة مانعا عن التعميم لا يستلزم كونه مانعا للتعميم
 في طلقك لان التطبيق صفة للرجل لانه مذكور وليس بمقتضى فيصح نية الثلاث
 فيه **قوله** * واذا قال انت طالق طلاقا * نقض على الهداية باستلزام
 عدم وقوع الثلاث في هذه الصورة او الاجماع على خلافه **قوله** * فنقول
 اذا نوى حله ان ارادة التطبيق بالطلاق تصح على التجوز فعوم النية المقتضية
 للتطبيق يقتضى التعميم فيه على طريقة التعميم المقتضى لان تعميم المقتضى
 بخلاف قوله انت طالق بدون ذكر المصدر فانه لا يصح فيه نية الثلاث لعدم
 المحل القابل لذلك ولا يصح تاويله بان انت ذات وقع عليه الطلاق لمحضه في الخبرية
 وكونه صفة للمرأة وذكر الطلاق انما هو ذكر لطلاق هو صفة المرأة **قوله** *

قوله ﴿ وهو اسم فرد لا يقال هذا منى للسبق ان المصدر الثابت لغته يدل على المهية لا
 على الافراد لاننا نقول مراده انه لا يدل على العدد فان قارن ارادة الثلاث يجوز حمل عليه
 لكونه فردا اعتبارا بيايدل عليه التثوين وما يؤدى مؤداه والا فيكتفى بالاقول الثنى هو
 الواحد حقيقة وان كل دلالة بجاه واسم على الجنس المحض قوله ﴿ لانه لا يتصور فيها الا
 قل المتيقن استشكل بما قالوا انه اذا لم ينوشئ معين الاذى الحفيفة لانه المتيقن ودفع
 بل الاقل المتيقن ليس عين الاذى المتيقن ولا لازماله فلا يلزم من نفيه نفيه فجاز
 ثبوت الاذى المتيقن مع انتفاء الاذى المتيقن اذا المراد بالاقول المتيقن الواحد
 الداخل تحت الثلاث وبالاذى المتيقن البيئونة الحفيفة الرافعة للملك الذى يمكن
 رفعه ومعنى كونها اذى امكان رفعها ويتبعها انه ثبت على تقدير ثبوت كل
 نوع لان البيئونة الرافعة للحمل رافعة للملك ولكن لا يتصور القلة والكثرة
 فى البيئونة اذ لا يقال بينونة واحدة او ثلاث لا يقال لها كل ثبوت الاقل المتيقن
 كافيا فى اندفاع الضرورة مانعا عن نية غيره فليكن ثبوت الاذى المتيقن
 كذلك لاننا نقول الطلاق يدل على مهية فيقع من غير نية لكن المطلق لا يتحقق له
 الا فى ضمن الفرد فيتعين الاقل لان اللفظ يدل عليه بخلاف البيئونة فان
 اشتراكها بين النوعين يحوج الى النية قوله ﴿ واعلم انه يشبهه آه حاصل
 الفرقان المفعول المحذوف عن اللفظ قد يكون منويا مقدرا فى الكلام
 ويختص باسم المحذوف فيكون كالمذكور فى افادة المعنى واحتمال العموم
 وقد يكون منسيا غير مقدر فى النظم ولكن الكلام يتوقف عليه فى صدقه كفاي
 قوله رفع عن امتى الخطاء والنسيان اى حكمهما وصحته عقلا نحو وجاء ربك او شرعا
 نحو اعق عبدك عنى بالى اولغة نحو الله ورسوله احق ان يرضوه اى من ان
 يرضوه فلا يكون كالمذكور ولا يحتمل العموم وقال السيد الشريف الفرق
 الصحيح بينهما ان يقال المقصود فى المحذوف المعانى المقيدة التى تستفاد من
 المقدرات وفى المقتضى المعانى الضرورية المطلقة قوله ﴿ وشرط مفهوم
 المخالفة آه قيل عليه المفهوم من كلامهم ان الشرط ان لا يظهر لتخصيص المنطوق
 بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت ولذا ذكروا فى اخر ذكر الشرايط

وغير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر والمصنف حصر الشرايط
 في المعدودات تتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط
 بايراد صور يوجد فيها الشرايط المعدودة مع عدم نفى الحكم عن المسكوت
 وردبان اكثر القائلين بالمفهوم لم يذكر واقولهم او غير ذلك واكتفوا بذكر
 المعدودات وانما اورده بعضهم كابن الحاجب وقليل ما هم على ان عدم ظهور
 فائدة اخرى متعذر او متعسر فلا يمكن العمل به **قوله** عند البعض انها
 ذكره لان القائل به انها هو بعض القائلين بالمفهوم وهو ابو بكر الرقاني وابو حامد
 المروزي من الشافعية وبعض المالكية والحنابلة والاشعرية وقد الزم على الدقاق في مجلس
 النظر ببغداد لزوم الكفر والكنب في المثاليين المذكورين في المتن على مذهب
 الخصم **قوله** بدلالة نص ورد اى بدلالة النص في صورة الاولوية بالقياس
 في صورة المساوات على ما هو مذهب اولئك القائلين بالمفهوم ولو بنى الكلام
 على ما هو المقرر عندنا من ان الدلالة لا تتوقف على الاولوية فيدور مع فهم العلة
 بالنظر الى مجرد اللغة فدلالة اولافيلس **قوله** يلزم الكفر في قوله محمد
 رسول الله وقيل يلزم الامر ان في كل من المثاليين لدلالة الثاني على نفى الصانع
 وردبان قوله لا اله الا الله محمد رسول الله انشاء الايمان فكذلك احوال مفهومه فيلزم على
 القول بمفهوم اللقب الكفر دون الكذب لانه لا يكون الا في الاخبار وفي قوله زيد
 موجود دنى غير على الاطلاق وهو كذب ويلزم منه نفى الصانع ان صدق عليه
 اسم الغير وهو ما يتحاشى عنه اهل الحق والسلامة **قوله** ولاجماع العلماء
 دليل لقوله عندنا لا يدل لان العلماء اجمعوا على جواز التعليل في كل نص واثبات
 حكم الاصل في ما شاركه في العلة فهذا يدل على عدم تحقق المفهوم اصلا هذا هو
 الظاهر من كلام المصنف فلا يرد ما قيل ان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة
 اتفاقا لمنافاة شرطها ولا جهة الى ما قيل لو تناول اسم الاصل فرعه يثبت الحكم
 بالنص والا فقد دل النص بحسب المفهوم على نفى الحكم عنه فلا فيلس على التقديرين
 فانه يرد عليه ان مفهوم المخالفة عند القائلين به ظنى يعارضه القياس بل هو
 دونه ويسقط به **قوله** للاستغراق اى للاستغراق جميع افراد الفصل

من الجنابة في صورة آه ﴿ قوله ﴾ تخصيص الشيء بالوصف اه يتناول النحوى
 نحو في الابل السائمة زكوة وغيره نحو في سائمة الابل زكوة
 بناء على ان الاسم المشتق يجرى مجرى القيد بالصفة عند الجمهور وهو الوجه
 وقال السبكي هو من اللقب ﴿ قوله ﴾ عند الشافعى وعند احمد والاشعري
 وجماعة سواهم ووافقنا في نفيه ابو حامد الفز الى من الشافعية وابوبكر الباقلاني
 من المالكية وجمهور المعتزلة والخلاف في الدلالة لغة لاني نكاث البلغاء ونحوه
 ﴿ قوله ﴾ للعرف يعنى انه يتبادر في العرف ولهذا يستقبح المثال المذكور ويتنفر
 الشافعية لو قيل ان العلماء الحنفية فقهاء وبالعكس فلولم يفهموا ذلك لما نفروا
 والجواب المنع وان الاستقبح لعدم الفائدة في التخصيص والتنفر لا اعتقادهم ذلك
 اولر كونهم الى الاحتمال كما ينفر من التقديم لاحتمال ان يكون للتعظيم
 ﴿ قوله ﴾ ولتكثير الفائدة اه وهذا ثبت اللغة بالعقل وهو غير صحيح على
 انه لا يفيد الدلالة لغتو الكلام فيها ورُب شىء لا يجوز لغتو يجوز بلاغة ﴿ قوله ﴾
 ولا نعلم لم يكن لكان فيه اه لم يخلو عن الفائدة وذلك لا يجوز في كلام البلغاء فالشاعر
 اجند والجواب عنه ان المخلو ممنوع اذا اشعار بالعلية وغيره من الفوائد على انه
 اثبات للوضع بالفائدة فان قيل ليس الامر كذلك بل اثبت الوضع بالاستقراء
 عن استعمال اهل اللغة ان كل ما لفائدة سواء تعين بالارادة فانه قد صح عن ابي
 عبيد قاسم بن سلام والشافعى الامم انهما فهما ذلك من قوله عليه السلام من لى
 الواحد محل عرضه وعقوبته قوله عليه السلام ومطل الغنى ظلم حيث قال ابو عبيد
 ان لى من ليس بواحد لا محل عرضه وعقوبته وان مطل غيره ليس بظام وكذا
 الشافعى ذهب الى ذلك وهما امامان في اللغة عالمان بها واجيب بل ذلك يجوز
 ان يكون لان الوصف مشعر بالعلية والاصل عدم علة اخرى وهذا ليس باللغة
 وقد صح عن محمد بن الحسن والافخش نفيه وكفى بهما حجة قال بعض الافاضل لو زعم
 زاعم الترجيح بان الشافعى ذو طبع سليم وفهم مستقيم وانه غريز العلم كثير
 الاتباع فهو معارض بمحمد بن الحسن بل هو اقدم زمانا منهما واشد سليقة وابلق
 علميا عترافهما وقد ثبت تلمذ هماله وفي المتقدم زما ناما ليس في المتأخر

من ادراك صحة الالسنه وسلامة اللغة ومن ثم استغنى الصدر الاول عن تدوين
 على العربية ووجدت الحاجة فيها إلى زمانهم أو في آخره ثم ما زالت لتشتد
 حتى صارت من المهمات وكان أبو عبيد وغيره من أئمة العربية يحتاجون بقوله
 وذكر ابن السراج أن المبرد مثل عن معنى الغزالة فقال هي الشمس ثم قال كذا
 قال محمد بن الحسن وعن أبي عبيد ما رأيت أعلم بكتاب الله من محمد بن الحسن
 وعن الشافعي ما رأيت أفصح من محمد بن الحسن وأذا تكلم بشيء فخل لك
 أن القرآن أنزل بلفظهم قال ما فلاح سمين إلا أن يكون محمد بن الحسن وكتب
 إليه * شعر * قل للنبي لم تر عيني ممن راه مثله * ومن كان من راقده رأى
 من قبله * العلم ينهى أهلها أن يمتنعوا أهل * لعل يبين له لاهل لعله * فهو جدير
 بأن يقال * شعر * وإن صخر التاتم الهدات به * كأنه علم في راسه فلر *
 فإن قيل المثبت أولى من النافي لأن الوجد أن يدل على الوجود قطعا
 وعدمه لا يدل على النقصان إلا ظنا لعدم الاستقراء التام
 أجيب بأن حاصل الاستدلال أن وقع التخصيص لفائدة ما فإن حصل الظن
 بأنها غير النفي عن المسكوت عنه فذاك والاهل على النفي عن المسكوت
 ومفيد ذلك اللفظ المنقول عن الواضع أو عن أهل اللغة أن التخصيص بالوصف
 أو غيره وضع لذلك ولا معنى لذلك لاختلاف الفهم في ظهور فائدة أخرى وعيه
 فكان التخصيص حينئذ موضعاً للفائدة مودياً إلى الجهل والاستقراء أنها يفيد وجود
 استعمال التخصيص في حكمه عن غيره من المسكوت ولا كلام في انتفاء الحكم عن
 المسكوت وإنما النزاع في أنه مدلول اللفظ ومفاد اللغة أو الأصل أو العلم من خارج
 ولا شك أن الاستقراء لا يفيد كونه مدلول اللفظ ولهذا انفاه الثقات مع ظهور مواد
 الاستعمالات عندهم والبرادات فاستوى حال النفي والاثبات * قوله *
 فجعلوا موجبات التخصيص أه فان قيل بل قد قالوا في آخر ذكر هذه الشرايط
 أو غير ذلك من باب مقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعمل أن الشرط أن لا يظهر
 للتخصيص فائدة أخرى قلنا جمهورهم حصر وأموجبات التخصيص على الأربعة
 وانما زاد ما زيد ابن الحاجب ومن تابعه لما وقفوا على وهن الأمر وضعف

المطلب فاعتراضات المصنف رحمه الله واردة عليهم لاحتمال ثم هل يصح منه الزيادة والنظر يفيد انها غير صحيحة لانه مبنئ يتوقى على عدم فائدة اخرى وهي مجهولة ابد ولا شئ من اللغة كذلك ضرورة قوله لا يوجد بدون اعلان هذه الاوصاف الثلاثة ذاتية له وهو ظاهر فلا يرد ان الالفاظ موضوعة للشئ من حيث هو لا للاعيان الخارجية فالجسم يتناول الوجود في الخارج والذات من يجوز ان يكون هذه الاوصاف من لوازم وجوده الخارجي فوصفه بها للتخصيص وافادة ان المسكوت اى الوجود في الذ من غير تمييز وهو صحيح لان التمييز من لوازم الوجود الخارجي كما ان الكلية من لوازم الوجود الذاتي قوله كالمندح او النهم لا يقال مرادهم من التخصيص بالوصف نقض شيوعه وتقليل اشتراكه اى قصر العام على البعض بالصفة لا مجرد ذكر الصفة لهوصى فلا يرد عليهم ما يكون لمدح او ذم او تأكيد او قصد عموم لانا نقول تفحص مقالاتهم في هذا البحث ينزل على ذلك لانهم استدلوا عليه بنزوم الترجيح بلامر جمع في التخصيص بالذ كر على معنى ان تخصيص هذه الصفة بالذ كر دون غيرها من الصفات او تخصيصها بالذ كر دون تركه ترجيح بلامر جمع ومن المعلوم ان انتفاء قصر العام لا يوجب ذلك واشتراطهم ان لا يكون الوصف خارجا عن النجس العادة والسؤال والحادثة يدل على ان المراد ليس هو القصر على ان عدم القصر في ما جاءه المندح والذم ممنوع غايته انه لا يكون مقصودا قوله امس الدابر في كتب اللغة انه معرفة مبنى على الكسر فلذا اصح توصيفه بالمعرفة قوله وما من دابة في الارض الا على الله قال بعض الفضلاء في اكثر نسخ التوضيح اية سورة هود عليه السلام وتماها وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين واورد في التلويح اية سورة الانعام وهي قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجاهه الا امم امثالكم وقال في الكشف معنى زيادة في الارض ويطير بجاهه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جوالسما من جميع ما يطير الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها يعنى ان الفكرة في سياتى النفي يفيد العموم لكن يجوز ان يراد ذواب ارض واحدة وطيور

جو واحد فيكون استغرافا عرفيا فاذا شفع بذكر وصف نسبة الى جميع خواب
 الى ارض كانت وطيور اى جو كانت على السوا فهو يفيد زيادة التعظيم والاحاطة
 قوله ﴿ ﴾ ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة قيل عليه هذا بعيد لان ذلك
 معلوم قطعاً بدون الوصف لان النكرة التنفية لا سيما مع من الاستغرافية قطعية
 في العموم والاستغراق لا يمتثل المحصور أصلاً بل جامع اهل العربية وقول صاحب
 المفتاح ان ذكر الوصف لبيان ان المقصود من لفظ دابة ولفظ طائر انها هو
 الى الجنس والى تقرير هيلور ذيل مراد المصنف ليس هو دابة مخصوصة شخصية
 بل دابة مخصوصة نوعية كالفرس والحصان وهو ظاهر وعين مفاد المفتاح
 والقول بل معنى قوله ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع
 بهلور من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انها هو الى الجنس
 دون الفرد مع كونه مبنياً على مذهب مرجوح هو ان اسم الجنس موضوع للفرد
 المنتشر يرد عليه ان كون النكرة منع من نصا في الاستغراق ينافي اراقة العدد
 والفرد قل قيل هو ينافي الجنس ايضا قلنا لا ينافي الجنس الذى يفيد مفاد الاستغراق
 كما فى مانحن فيه وجلة الحمد له وقد ذهب القاضى ابو زيد الدبوسى وفخر الاسلام
 وصاحب الكشاف وغيرهم من اعيان التنفية انه لو امكن كل من الاستغراق والجنس
 تعيين الجنس وقد بين فى محله انه هو الحقيقة قوله ﴿ ﴾ التى فائدة يعجز عن دركها
 الافهام اه اشارة الى ان وجود فوائد فى كلام الشارح الذى هو المقصود بالبحث
 من احواله قطعى مجزوم فهو يدل على انتفاء المفهوم فلا يرد عليه ان المفهوم ظنى
 يكفى فيه ظن عدم فائدة اخرى بعد الاستغراق والخص قوله ﴿ ﴾ مع انه يمتثل
 ان يخرج مخرج العادة قيل عليه ليس هذا على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة
 ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف
 وان الغالب هو الاتصاف ككون الزباغب فى المحجور ولو كانت الغيبات اى الاماء
 مؤنثات فى الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره ورد بان غلبة اتصاف
 المذكور بذلك الوصف بالنظر الى الحكم المقصور كان فى الخروج مخرج العادة
 الا ترى انهم قالوا فى قوله تعالى وان غفتم شقائى بينهما الاية وقوله عليه السلام ايها

امره نكح بغير اذن وليها لدلالة للتخصيص فيها على المفهوم لان البلع
عليه هو العادة فلن الجمع لا يجري غالباً الا عند الشك والبره لا تكفي نفسها لا عند
اباء الولي فالجواز ان يكون سبب التخصيص هذه العادة لم يقولوا ينبغي الحكم
عبادتهم ولا شك ان الغالب فيما نحن فيه كون الفتيات التي يتعلق بها النكاح
مؤمنات وان العادة جارية بذلك **قوله** بناء على ان التخصيص فلن
قوله في ارض يحتمل ان يكون صفة لقوله وارثا وان يكون ظرف لغو متعلق بقوله
نعلم فيكون مناسباً للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد كما ورد وانه قوله
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاي **قوله** لا بال معنى الثاني وهو ما يترتب
عليه الحكم ولا يتوقف ان اتحد السبب فالحكم ينتهي بانتهائهم وان ظهر سبب اخر
فانتفاء هذا لا يدل على المفهوم والا فلا دليل لثبوته اصلاً فيبقى على العموم الا
مضى وهو المطلوب والبراد من الترتيب التعليق في الحكم بشيء من احوال
الشرط الدالة على سببية الاولو مسببية الثاني وان كن السببية في الواقع بالعكس
اولاً فلا يرد ان الترتيب لا يكون بديون التوقف **قوله** اعتبر البشر وطهرون
أمو على ذلك بان الحكم في القضية الشرطية عند اهل العربية هو في الجزاء وحده
والشرط قيد له بمنزلة الظروف والمحال حتى ان الجزاء ان كان خبراً فالشرطية خبر
يتوان كن انشاء فانشائية فيكون التعليق ايجاباً بالحكم على تقدير وجود
الشرط واعداً له على تقدير عدمه فصارت كل من الثبوت والانتفاء حكماً شرعياً
بالنظم منطوقاً ومفهوماً والشرط تخصيصاً وقصر للعموم التقدير على بعضها
قال السيد الشريف هذا بظاهر من ذهب صاحب اليفتح وهو مخالف للكلام سابق
النجات حيث مر جواباً عن كالم المجازات تدل على سببية الاولو ومسببية الثاني
فيكون مدلولها ارتباط الثاني بالاولو ولزومه له ويكون كل واحد من الشرط
والجزء جزءاً من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر لان يكون الشرط قيداً للجزء على
ان هذا المنهوب ليس بصحيح لان معنى قولك ان ركبت اخبر بك لو كان اخبر بك
راكباً كما زعمه للاختلاف قد اكد بالاذم بوجد منك ضرب ولا من المخاطب ركوب اصلاً
وليس كذلك لان العرف شاهد على ان الاول صادق والثاني كاذب وكذا يشهد بطلانه

وما أورده صاحب التلويح تعصب منه ان مذهب الحنفية عقلى ومذهب
 الشافعى نقلى شرعى وقد انعكست القضية فصار العقلى شرعيا وما يحسبه
 شرعيا غير شرعى فلا يكون حقا وماذا بعد الحق الا الضلال انتهى كلامه ﴿ قوله ﴾
 ونحن نعتبره معه آه قال السيد الشريف هذا هو الحق للقطع بصديق الشرطية
 مع كذب التالى فى الواقع كقولنا ان كل زيد همارا كان ناهقا ولو كان الخبر هو
 التالى لم يتصور صدقهما مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيّد
 وما ذكره الدوائى من ان كذب التالى فى جميع الاوقات الواقعية لا يلزم منه كذبه
 فى جميع الاوقات التقديرية فالناحية فى جميع الاوقات التى قد ر فيها همارية
 زيد ثابتة له وان كانت بحسب الواقعية مسلوقة عنه الا ترى ان قولنا زيد
 قائم فى ظنى لم يكذب بانتفاء القيام فى الواقع وما ذكره من الاستلزام فيسلم لكن
 لانسلم ان المطلق ههنا منتفى فانه الماخوذ على وجه اعم فى نفس الامر سقط فانه
 تشكيك فى مقابلة الضرورة ولادلالة للكلام على تقدير كون الخبر هو التالى
 على التقدير اصلا بل انما يدل على ثبوت المحمول للموضوع فى نفس الامر
 فحسب فهو انما احتلس التقدير من المذهب الصحيح المنصور ونزله على
 ما يعاند من الرى المرجوح ﴿ قوله ﴾ بناء على هذا الاصل وان لم يكن فيه
 تعليق ودخول ادات شرط لان عنده ينعقد قبل وجود الشرط واثار الشرط انما
 هو فى تلخير الحكم الى زمان وجوده لافى منع السببية ويمكن ان يقال انه فى معنى
 ان حثت فعلى اطعم عشرة مساكين لان السبب عندنا هو الحث ﴿ قوله ﴾
 الفصل بين نفس آه قيل عليه تعلق الوجوب بنفس المال لا يطابق اصولهم لان
 الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلن بل لا معنى له الا لخطاب المتعلق بفعل المكلن
 ولها امر حوا فى نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من بلب
 الحثى بقريئة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان
 ورد بان المعنى من تعلق الوجوب بنفس المال انه يجب عليه ادا الثمن عند
 المطالبة بالشرى فيكون مطابقا لاصولهم لامحالة وذهب شمس الائمة السرخسى
 وفخر الاسلام وغيرهما من الحنفية الى تعلق الحكم بالعين ومعنى حرمة خر وجهه من

ان يكون محلاً للفعل شرعاً كالمنع عن الشرب بصب الماء فيكون ابلغ واوكد من
 المنع عن شربه وهويين يديه كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار فلا
 ضرورة الى اعتبار الحنفى والعجاز وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة
 الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبائح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم فهو
 قبيح وذكر القاضى ابو زيد الدبوسى فى الاسرار ان المحل والحرمة اذا كانا
 لمعنى فى العين اضيف اليها لانها سببه فيقال حرمت الهيئة لان تحريمها للمعنى
 فيهلولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة فيها لاحترام المالك ﴿ قوله ﴾ فلا ينفك
 احدهما عن الآخر اعترض عليه بان نسبة عدم الفرق بينهما الى الشافعى
 فى العبادات البدنية خلاف مذهبه فان المذكور فى اصول الشافعية ان نفس
 الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما فى صلوة النائم والناسى فانها واجبة
 بوجود السبب وتعلق الخطب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر فى حق
 القضاء بل يجب عليه فى الوقت ان يصلى بعد زوال العذر ورد بل ما ذكره
 المصنف نقله الثقلت عنه والمعتراض قد اعترف فيما سياتى بل بجمهور الشافعية
 ذهبوا الى انه لا معنى للوجوب اللزوم الاتيل بالفعل وانه لا معنى له بدون
 وجوب الاداء وان بعضهم يقول بالوجوب فى الوقت على هواء لاء بمعنى انعقاد
 السبب وملازمة المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوب بل بدون وجوب
 الاداء وليس هذا التغيير عبارة هذا كلامه فكيف يصح هذا الاعتراض ﴿ قوله ﴾
 وعندنا لا ينعقد آه وعن هذا قال فى الهداية وغيرها من
 الكتب الفقهية اذا قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر فان
 شرى بنية الكفارة لا تسقط لان علة العتق اليمين والشراء شرط فلا يكون النية
 مقارئة للعلة واعتراض عليه المصنف بل التعليق لما كان مانعاً لانعقاد السبب
 عند نال يمكن المعلق سبباً لاعد وجود الشرط فيكون النية مقارئة لعلة العتق
 واجيب بل الموجب للاعتاق وجد وقت اليمين ولهذا شرط الاهلية عندهما
 لكن امتنع لمانع هو التعليق فاذا ارتفع ملز ذلك اعتاقا عند الشراء مضافاً الى
 وقت اليمين ﴿ قوله ﴾ لان السبب آه فيكون التعليق مانعاً من الوصول

الى الخجل والأسباب لاتصير كاملة قبل الوصول الى المحال الأتري ان الرمي
نفسه ليس يقتل ولكنه تقرر ان يغير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال
بينهما ترس منع من انفقاده غلة لانه منع القتل مع وجود سببه قوله
فلا ينقض نيباؤه لان جزء السبب ليس بسبب قلند الوفا اذا جاء عن فعل
ان اتصدق بدرهم فتصدق به قبل مجي الغد لا يجوز بخلاف ما قال الله على ان
اتصدق به غدا فاجل فانه يجوز لوجود السبب في الاضافة وعدمه في التعليق
قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتيق بالملك آه قيل عليه هذا يشكل
بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاصي آه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها
الابن زيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا
بدان يبين نسخه او عدم صحته قلت الجواز ما ثور عن السلف فانه تعليق لما يصح
تعليقه وما ظن مانعا من انه رتب على النكاح ضد مقتضاه فيلغوه ذلك لان
النكاح شرع سببا لثبوت الوصلة وانتظام المصالح فلا يملك جعله سببا لانقطاعها
بخلاف العتيق يصح تعليقه بالملك لانه مندوب مطلوب للشرع فتعليقه به
مبادرة الى المطلوب واما الطلاق فيحظر وانما شرع للحاجة فقد قال بعض
المحققين انه غلط لان الحاجة كما تحقق بعد الوصلة بل يدخول كذلك قبل الزوج
فان النفس قد تدعو الى تزوجها مع علمه بفساد حاله طوسو عشرتها ويغشى
لجائها وعلبتها عليه فيؤسيها بتعليق طلاقها بنكاحها فطامها لاعتان مواقع الضرر
فيجب ان يشرع كما شرع تعليقه بخروجها ليقطعها عنه لافيه من الضرر عليه
فتحقق المقضى وهو تكلمه بالتعليق لما يصح بلا مانع بل هو اولى بالصحة من تعليق
طلاق المنكحة وقد صححه الشرع فيما اذا قال للمنكحة ان دخلت الدار فانت
طالق واكتفى بظهور قيام الملك عنده بناء على الاستصحاب فتصححه اياه مع
ثيقن قيامه لحرى وذلك في المتنازع فيه وهو تعليقه بالملك وذلك مروى عن عمر
وابن مسعود وابن عمر وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي والاسود وابي بكر
بن عبد الرحمن وابي بكر بن عمرو بن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول الشامي

وعطاء وحمادين ابى سليمان وشريح وعمر بن عبد العزيز وسالم بن عبد الله
 بن عمر وقاسم بن محمد بن ابى بكر والزهرى وسليمان بن يسار والرواية
 عنهم فى موطاء مالك ومصنف عبد الرزاق وابن ابى شيبة وذهب الشافعى
 واحمد الى عدم الجواز مطلقا وملك والاوزاعى وربيعه وابن ابى الجهم ان
 عمهم لم يضيف الى قبيلة او صنف او يلبوا امرأه لان فيه سد باب النكاح المشروع
 واذا خص صحت فلنا فماذا يلزم اذا علم البصاحة فى ذلك ديننا لعلنا بغلبة الجور
 على نفسه او ديننا لعدم يسار مولد نفسه ليجاز فيه ويسار على انه يتصور تزويجه
 عند نابان يعقده فضولى ويجيز هو بالفعل كسوق الموابج اليها والوطى
 وما تيسر به الشافعية والحنابلة هو ما اخرج الديار قطنى عن ابن عمر ان
 النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل قال يوم اتزوج فلانة فهى طالق ثلاثا
 قال طالق مالا يملك قال صلح تنقيح التحقيق هو باطل روى عنه ابو خالد عمر بن
 غالب الواسطى وهو موضوع وقال احمد وابن معين فيه كذاب وما اخرجه عن ثعلبة
 الحشنى قال قال عملى اعمل عيلا حتى ازوجك ابنتى فقال ان تزوجتها فهى طالق
 ثلاثا ثم بدى الى ان تزوجها فاتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله فقالت تزوجها فانه
 لا طلاق الا بعد النكاح قال فتزوجتها فولدت لى سعدا وسعيدا قال باطل روى اسناده
 على بن قرين كذب به ابن معين واحمد وغيرهم قال ابن عدى يسرق الحديث
 وجميع ابوبكر بن العربى الاحاديث فى الباب وقال ليس لها اصل فى الصحة
 ولنا ما عمل بها مالك وربيعه والاوزاعى والنسبى اخرجه ابو داود والترمذى
 وابن ماجه عن عامر الاحول عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم لاندر لابن ادم فيما لا يملك ولا عتق له فيها لا يملك ولا
 طلاق له فيما لا يملك قال الترمذى حديث حسن صحيح وهو احسن شيء
 روى فى هذا الباب واخرج ابن ماجه من حديث المسور بن عزمة قال النبى
 عليه السلام لا طلاق قبل النكاح ولا عتق قبل ملك فمحمول على التنجيز لانه هو
 الطلاق واما المعلق فانما له عرضية ان يصير طلاقا عند الشرط فان قيل لا معنى
 لمحمل على التنجيز لانه ظاهر يعرفه كل احد فوجب حمل على التعليق احيى

بانها صار ظمرا بعد اشتها رحكم الشرع فيه لاقبله فانهم كانوا في المجملية
 يطلقون قبل التزوج تنجيزا او يعدونه طلاقا اذا وجد النكاح فان منعوا كون
 المعلق ليس طلاقا بل هو طلاق يتناول النص تاخر عمله الى وجود الشرط كالبيع
 بشرط الخيل فالجواب ان اهل العرف واللغة لا يفهمون من الطلاق تعليقه وكذا
 الشرع لو حلف لا يطلق امراته فعلى طلاقها لا بحث اجمعا والحمد على التنجيز
 ما نثر عن السلي كالثعبي والزهرى قال عبد الرزاق بن الهمام في مصنفه
 انما عبر عن الزهرى انه قال في رجل قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق وكل امة
 اشتريها فهي حرة هو كما قال فقال معبر اوليس قد جاء لاطلاق قبل نكاح
 ولا عتق الا بعد ملك قال انما ذلك ان يقول الرجل امرأة فلان طالق وعبد فلان
 حر وفي موطاء مالك ان سعيد بن عمر بن سليم الزرقى سأل القاسم بن محمد
 عن رجل طلق امراته ان هو تزوجها فقال القاسم ان رجل جعل امراته عليه
 كظهر امه ان هو تزوجها فامره غير ان هو تزوجها ان لا يقربها حتى
 يكثر كفارة المظهر فقد مرح غير بصحة تعليق الظهار بالملك
 ولم ينكر عليه احد فكان اجمعا والخلاف فيعوفي الايلاء واحد ايضا على ان
 حديث عمرو بن شعيب مرسل والشافعي يرد فكيف يتمسك به قوله **وقوله**
 فلا يكون اليمين سببا مفضيا للكفارة لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند
 ذلك الشيء قيل عليه لم لا يجوز ان يفضى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب
 والخلفية عن البر كالصوم والاحرام يمتنعان عن ارتكاب مخطورتهما وبعد الا
 ارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب ورد بان الاصل
 الملازمة بين السبب والسبب ولا تحتق لها بين الكفارة واليمين فلا افضاء حقيقة
 والشيء الالام متحقق فلا ضرورة في اعتبار افضاء بطريق الانقلاب فيها
 لا ليلامه وترك الحنث ثم لا يفيد الشافعي لان السببية اذا كانت بطريق الانقلاب
 لا يكون اليمين سببا قبل الحنث ويبطل جواز تعجيل الكفارة كما لا يجوز تعجيل
 كفارة الصوم على الاكل على ان مشايخنا انما ينكرون سببية اليمين بالامالة
 ويقولون هي سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب في السببية

والخلافة في المسببية والكفارة مضافة الى تلك هذا اليمين لالا اليمين قبل الحنث
وكلام المصنف محمول عليه ﴿ قوله ﴾ بخلا على الحكم فلا ينعمان السبب عن
الانعقاد وانما يؤخر ان الحكم ﴿ قوله ﴾ يصير بالشروط قبل الان تعليق
التمليك بالاخطار في معنى القمار بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من الاسقاطات
فيعمل فيهما بالاصل وهوان يدخل التعليق على السبب وقيل عليه الاعتناق
من الاثبات على ما سبق من انه اثبت القوة الحكيمة لازالة الرق ووجب عنه
السيد الشريف بان مال اثبات القوة الحكيمة والمقصود الاصلى منه ازالة الرق
وبالجملة المراد من الاثبات اثبات الملك واثبات القوة الشرعية بواسطة ازالة
الملك فالفرق واضح ﴿ الباب الثاني في افادة اللفظ الحكم الشرعي ﴾ قال شمس
الائمة السرخسي احق ما يبدى به في البيان مباحث الامر والنهي لان معظم الابتلاء
بهم لو يتم بمعرفتهما الاحكام ويتميز الحلال والحرام ﴿ قوله ﴾ قول القائل استعلاء
اقول يعني مرادها ما يتبادر منها عند الاطلاق فلا يصدق على التهديد
والتعجيز والدعاء والالتماس ونحو ذلك مما يستعمل فيه صيغة الامر قيل عليه
فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا قال السيد الشريف الاستدراك
منوع اذ لا يتبادر من الصيغة الا الطلب على انه يجوز ان يكون القيد لدفع
الوهم او لجرد البيان دون الاحتراز كما في قوله تعالى يحكم به النبيون الذين
اسلموا وعند المعتزلة يشترط فيه العلو وعند الاشعرية لا يشترط فيه العلو
ولا الاستعلاء ﴿ قوله ﴾ استفيد من قوله عليه السلام قيل عليه هذا عين مدعى
المحصن الحديث دليله اجيب بان المصدر اعنى الايجاب مضاف الى المفعول
والمراد بفعله هو الفعل النفي استفيد من الفعل لامطلقا والمعنى ايجاب الرسول
عليه السلام فعله علينا ثبت بقوله عليه السلام صلوا وهو امر لا فعل فلم يثبت
الوجوب بالفعل بل بالامر ﴿ قوله ﴾ عليه السلام كل يمينك ومبايليك خطب
لعمر بن ابى سلمة رضى الله عنهما ربيب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلن اذ ذلك
صبيا ولعل ذلك هو القرينة لكونه للتأديب وهو لتهديب الاخلاق واصلاح
العادات مشتمل على مصلحة الدنيا وثواب الآخرة ذكره بين النديب الندي

(البار الثاني في افادة اللفظ الحكم الشرعي)

يقصد منه الثواب من غير قصر تنبيه على المصاحبة والارشاد الذي يقصد منه
 المصاحبة من غير قصد الثواب لكونه ذاهبتين واشتماله على المقصدين
 قوله ﴿ الا هاته فرقوا بينهما وبين التحقير بانها تكون بالنسبة الى المخاطب
 لا تكون لمجرد الاعتقاد والتحقير يكون بالنسبة الى الفعل ويكون بالقول والفعل
 والاعتقاد ﴾ قوله ﴿ قلنا لو وجب نقض لدليل التوقف بالنهي وقوله
 ولان النهي شاهد اخر للنقض فانه مع قطع النظر عن استعماله في معان كثيرة
 قوله ﴿ وبين العاقبة ولا تعتدوا قيل مكنوا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها
 لا تعتدوا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب مكننا
 وبين العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والياس نحو ولا تعتدوا ﴾ قوله ﴿
 فلا يبقى فرق اه قيل عليه الواقفون في الامر واقفون في النهي ونجوت الفرق
 بينهما لاينا في ذلك لان التوقف في الامر توقف على ان المراد هو طلب الفعل
 جازما وهو الوجوب اوراجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس
 لطلب التردد والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب التردد جازما وهو
 التحريم اوراجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل
 منهما توقف فيما يحتمل من اين التساوي وعدم الفرق بينهما قال العلامة الفخري
 في فصول البدايع ومن اجل بطلانك لم يفهم معنى التوقف ههنا فانه بمعنى
 لا ادري ولا يتصور التفلوت فيه لا بمعنى التردد بين المعاني والالم يبقى بينه
 وبين القول بالاشتراك اللفظي فرق ولم يكن لذكر المعاني التي لم يقل احد
 بكونه حقيقة فيمهاوجه وهو غير المعاني الاربعة لا يقال معنى لا ادري ربما يكون نفى
 حوايته معنى من هذه المعاني في الارادة لانا نقول ذلك معنى
 التردد والاشتراك وقد صرحوا بانه غير معنى لا ادري وان التوقف يعنى في
 معنيين على ان القائلين بالتوقف في الامر اختلفوا في التوقف في النهي وينتقض
 النقض بالنسبة الى النافين فيه ﴿ قوله ﴿ وهذا الاحتمال الى اعتباره وبناء
 التوقف عليه قيل عليه هذا الاحتمال نلش عن الدليل على تعدد المعاني وهو
 الوضع والشيعوم وكثرة الاستعمال فلين هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال

اللفظ لغير معانيها الحقيقية عند الإطلاق ورد بان دلالة الوضع لهذا الاحتمال
 محال لاجال فيه واللام يكن فيه كلام والشيوع وكثرة الاستعمال غير مفيد لانهما
 في المعاني المعلومة مجازيتها اكثر من ان يحصى واوفر منها في اكثر من هذه
 المعاني ولان الاشياء كما تحتمل تبدلها تحتمل كثرة تبدلها فمن اين علم الشيوع
 والكثرة ههنا دونها **قوله** فيكون الوجود مراداً بهذا الامر **قيل** عليه
 لانظم ان صيغة الامر في اللفظة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة
 بل قد يكون معناه يحصل المأمور به في اوامر الله تعالى وقد يكون بدمونها فلا
 يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله تعالى واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ
 ولابن اوامر الشرع مجازات لغوية وايضاً لو كان امر كن لطلب وجود الحادث
 وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ لزم قدم الحوادث وايضاً اذا كن ازل لئلم
 يصح ترتيبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبغي عنه لاية ورد بان
 التماثل بالانصاف يشهد بان المتبادر بحسب اللفظة من قولك اضرب طلب
 الضرب وارادته لالطلبه فقط وبانه لا شغلان اشغال الامر بمعنى استحقاق
 تارك العذاب بالنار شرعى واستعمال الامر في هذا المعنى من حيث خصوصه
 مجاز وفيه نظر لان استحقاق العذاب ليس هو من مدلولاته ولا لازم للطلب المحتم
 مطلقاً لا من له ولاية الالزام عقلاً او عادة فهو تميز لهذا المصنف نعم ذهب طائفة الى
 انه مجاز لغوى منهم ابن الخطيب الرازي ثم لزم قدم الحوادث سينوع فاق الميراث فيها
 لايزال والتكوين على وفق الارادة وكون الازلية هبارة عن الحالة البسيطة
 المحيطة على السواء يصحح دفول فاء التعقيب في قوله فيكون وان كل القول لوالا
 يجاد في الازل والكون والوجود فيها لايزال ويجوز ترتيبه على الارادة بل اريب
قوله لما قلنا من الدلائل المسوقة في الامر المطلق قيل عليه الورود بعد الخطر
 قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالابلية
 والوجوب لو التنب زيادة لا بد لها من دليل ورد بان الثابت بالاهلة الوجوب
 ولا يتغير الا بغير ينافيه وليس الورود بعد الخطر كذلك **قوله** وقيل للتعجب
 قيل عليه المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الخطر عند المخيفة

للوجوب والاباحة عند الاكثرين وتوقف البعض ولاقتل بالنسب ورد بن
 عدم عثوره على النقل لا يضر من وجهه وظفر به كيف وقد صح عن سعيد بن
 جبير وغيره انه كل يقول اذا انصرف فسلم لشيء وان لم تشتروا الاجماع على
 عدم وجوب الابتعا بعد الصلوة فهو للندب قوله فعند الكرخى واب بكر
 الرازي المخلص من اعيان الحنفية انه مجاز فيهما والذي ينبغي ان يكون مراد
 مهان الصيغة مجاز فيهما لابلان يكون هو من هب كل من يقول ان الامر حقيقة
 في الوجوب فحسب ولا وجه لما اشتهر من تخصيص هذا القول لهذين الامامين
 لانها تكلها بهذه الكلية اولاً وابداً ثم تابعها غيرهما كما في مسألة توكيل
 المخدرة وقد صرح ابو اليسر رحمه الله انه مجاز عند ابي حنيفة واصحابه وعامة
 الفقهاء فيما يريد به الندب والاباح فيما اريد به الاباحة وقيل الخلاف في
 لفظ الامر ورد بانه لم يقل احد ان المباح ما موربه الا الكعبى واعتبر فخر الاسلام
 كونه حقيقة فيهما بعد ما ثبت كونها حقيقة في الوجوب واستدل له بصحة النفي
 في مثل ما مررت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض لا يدل على ذلك لجواز ان
 يكون مراده منها الحقيقة القاصرة ذهاباً الى مذهبه وحيث اثبت كونها حقيقة
 للوجوب خاصة الحقيقة الكاملة وان يكون استدلاله على من ذهب الخصم بدليل
 حزين يتمكن من دفعه بسهولة فيقال دليلك يدل على ان اطلاق لفظ الامر اى
 امر على ما اريد به الندب او الاباحة بطريق المجاز اما ان صلوا الضحى
 مجاز فلا دلالة عليه والكلام فيهما كالوجهين ذكرهما السيد الشريف واستدل له
 على ما اختاره بان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه
 قاصر لا مغاير يدل على ذلك دلالة بينة لان لفظ امر ليس معناه الوجوب حتى
 يتصور فيه بعضية الندب والاباحة ولهذا ذهب شراح كلامه الى ان الاختلاف انما
 هو في الصيغة قوله لان الامر لا دلالة له على جواز الترك قيل عليه
 ان اراد بحسب الحقيقة فقير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان
 يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جز مافى طلب الفعل فيه مع اجازة الترك
 والاخر فيه مرجوحا ومتساويا بجامع اشتراكها في جواز الفعل والاخر فيه بل

مر حوا باستعماله في النذب والاباحة وارادتهما منه وادعى حمل كلامهم
 على ان المراد انه يستعمل في جنسهما والعِدْوَل عن الظاهر اجيب بانه كاستعمال
 الاسدي في الانسان الشجاع وارادته منه فلن ذلك من حيث انه من افراد الشجاع
 لا من حيث ان لفظ الاسدي يدل على ذاتيات الانسلن كالناطق مثلا قال السيد
 الشريف لا خفاء في فساد هذا الكلام اذ يلزم منه ان يكون المشبه مفهوم الشجاع
 وظاهر انه لا يتصور مشابهة بين مفهوم الشجاع وحقيقة الاسد ويلزم من هذا
 التوجيه ان يكون دلالة صيغة الامر على معناه الحقيقي النى هو الوجوب محتاجة
 الى القرينة بالمجمله ان هذا البحث الدقيق تكلف بعيد عن التحقيق والتطويل
 في بيانه فضول لا ير تضييه المعقول ولا المنقول وانما اطال في التلويح ولم يتعرض
 للقدح فيه لكونه على حذائق الحنفية وهو مطلوبه في كل حال وقضية ﴿ قوله ﴾
 اما اذا استعمل في الوجوب حاصله ان دلالة الامر على ما بقى من النذب والاباحة بعد
 نسخ الوجوب لا يكون مجزا ولا حقيقة قاصرة لان هذا انما يكون باستعماله في غير
 ما وضع له لغة او عرفا ودلالة الامر عليهما في ضمن دلالة على الوجوب من
 قبيل الحقيقة على ما سبق وانما وضعه على مذهب الشافعي لان ذلك لا يتصور
 على مذهبنا لانها لا يبقيان بعد نسخ الوجوب عندنا ﴿ قوله ﴾ سأل الاقرع
 بن حابس روى مسلم في صحيح والنسائي في سننه من حديث ابي هريرة قخطبنا
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا
 فقال رجل اكل عام بار سوا الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم لو قلت نعم لوجبت ولها استطعتم ثم قال ذروني ما تركتكم فانما هلك
 من كل قبلكم بكثره سؤالهم واختلافهم على انبائهم فاذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم
 واذا نهيتكم عن شئ فعدوه وعن ابن عباس خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
 يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال اتى كل علم يا
 رسول الله قال لو قلتها لوجبت ولم تستطيعوا ان تعملوا ايها الحج مرة فمن
 زاد فقطوع رواه احمد والدارمي والنسائي وابن ماجه والدارقطني في سننه
 والمحاكم في المستدرک وقال صحيح على شرط الشيخين وفي الصحيحين ومسنده

الجينية وانظر لمحمد بن الحسن من حديث جابر بن سراقه بن مالك قال يا رسول الله
 متعنتا منه لعاننا هذا الم لا بد قال لا بل لا بد وفي رواية لا بد الا بد وما ذكر في
 التلويح غلط **قول** الا ان يكون معلقا بشرطه الاستثناء الم يمكن فيه حكم بالنفي
 والاثبات عند نبل هو تكلم بالباقي بعد الثبائكن هذا الكلام ساكتا عن احتمال
 التكرار ووجوبه فلا يردان مفاد العبارة خلاف ما يراه اصحاب هذا المذهب فانه
 يوجب التكرار عند هم اذا تعلق بشرط او وصف على ما صرح به المصنف في مسئلة
 ان دخلت الدار فطلقى نفسك ولنا عبر القاضي ابو زيد عنه بقوله يتكرر يتكرر
 على انه لو افادت الاحتمال امكن حمله على المعنى العام الذي لا ينفي الوجوب
 كقوله النجاة في غير المنصر في وجوز صرفه للنفي ووجه وجوبه **قول** ولا دلالة
 لاسم الفرد على العدد قيل عليه لانسلم ان المفرد لا يقع على العبد فبان المفرد
 المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى
 مجموع الافراد فلن زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نغنى
 بالاحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ورد
 بل المفرد المقترن بادوات العموم عام بدليله وليس الكلام فيه بل في المفرد
 المجرد عن القرائن والواحد الحقيقي موجه فيقع عليه بلائيته والاعتباري
 محتمله فيحمل عليه مع النية العبد لا موجه ولا تحمله فلا يصح حمله عليه اصلا وتناوله
 كل فرد من حيث انه واحد اعتباري لا يفيد الشافعي ولا يثبت مطلوبا لانه منه
 جواز اطلاقه على الاثنين الذي موعده محض وعلى كل فرد لا من حيث انه
 واحد بل من حيث انه عدا لا يلزم من تقييده بالمرة والثلاثة التكرار والتنا
 قض لانه تأكيد وتقرير للحقيقة او تغيير وتعيين للمجاز هذا **قول**
 فلم يبدل على اليسار ولا يمكن تكرار الحكم بترك السبب كحده الزنا
 لان المراد اليمن لقراءة ابن مسعود رضي الله عنه والسنة قول لا وفلا وعليه
 اجماع الامة فينفوت الحمل بالمرة **قول** الهامور به نوعان اعم
 منا هو على الحقيقة ومما هو على المجاز ليشمل النفل فانه سبق ان الصيغة
 حقيقة في الوجوب مجاز في غيره وان ذلك مراد فخر الاسلام وقوله وقد يدخل في الاداء

قسم وهو النقل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب بيان لمن ذهب الى المعنا
لغيره وما ذكره صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر
حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر مبنى عليه وعدم تعرض المصنف
للمباح لان كونه اداها يتفرع على كون الصيغة حقيقة فيه فهو على هذا الرأي
امواجب او مندوب هذا والله الموفق للصواب ﴿ قوله ﴾ سبب جد يدعي
البعض وهم العراقيون من الائمة الحنفية تابعهم صاحب الميزان وصدر الاسلام
وهم السواد الاعظم والصواب لا يفوت عنهم لان المراد من السبب دليل الحكم من
نحن اوسنة لما ثبت به الوجوب ويتفرع عليه الحكم على ما اتفق عليه الفريقان
ومن البين المكشوف ان وجوب قضاء الصوم لم يعرف الا بقوله تعالى من كل منكم
مرضا وعلى سفر فعدة من ايام اخر وقضاء الصلوة بقوله صلى الله عليه وسلم من
لم على صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مثلا فقد علم وجوب القضاء بسبب جديدين
ودليل مستأنف لا بما علم به وجوب الاداء وقولهم ان النص ليس لايجاب القضاء
بل للاعلام ببقاء الواجب قول محض وتخليط صرفي نعم لو كان المراد من السبب ما
يتفرع عليه الوجوب لر بها يتمكن المجادل من القول بانه على ذلك التقدير
لا يكون قضاؤها وجب سابقا بل واجبا مستأنفا فيجب عنه بان كونه قضاء لها انه
استدراك لما فات من الواجب رحمة من الله على عباده ﴿ قوله ﴾ بخلاف
فضيلة الصوم المقصود قيل فان فوتها نادر لا يكون الابتناء الاعتكاف في رمضان
قال السيد الشريف ذكر النذر مستند لا دخل لها في المقصود لان الكلام حسن
بدونه فيكون ذكره ضائعا ﴿ قوله ﴾ ولان حكم الشرع اه قيل عليه لم لا يجوز
ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمته وذلك الشيء بقيد المملوكة وتبدل الا
وصلى لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت في بحث الموضوع الفرق
بين المقيد والمجموع ودر بطن تبدل الوصف يوجب تبدل الذات شرعا
فلا فرق بين المجموع والمقيد من هذه الحيثية ﴿ قوله ﴾ وعند الشافعي
لا يبرأ افعال في التلويح ان هذا لم يوجد في كتب اصحابه ورد بها نقل
عن شرح التنبيه للشافعية اذا اطعم المغموس منه ولم يعلم انه ملكه خفيه

قولان احدهما انه يبرأ والثاني وهو الاصح انه لا يبرأ ﴿ قوله ﴾ والعادة
 المخالفة لان الديانة الكاملة ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه ولا يستعمل فعله
 على الاسرائي فلن قيل كين وافق التفتازاني وتابع المصنف في رد قول الشافعي
 بذلك مع تما لك في نصره الشافعية قلبت هو قد صرفه عن الشافعي بتكذيب
 النقل في صدر البحث فلم يبال في الحاشية مع المصنف بحسب الظاهر بل
 يستفيد من ذلك باظهار النصفة التحمد لسوا ج الحنفية ﴿ قوله ﴾ بالمال
 المتقوم خصه به لانه محل الخلاف اذ لا تفسر بالمنافع اجماعا ﴿ قوله ﴾ لانه غير
 متقومة اه قيل عليه المنفعة ملك من شأنه ان يتصرف بوصف الاختصاص لامل
 من شأنه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة وللشافعي ان يقول المتقوم باعتبار واطلاق
 التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الواجبات لا بنفس
 الاموال ورد بان المتقوم عنده بالمالية ولهذا لا يضمن خبر الذمي عنده ان
 اتلفها مسلم او ذمي لعدم تقومه كالحنزير ولو كان المتقوم باعتبار الملكية كانت
 متقومة مخرج اصحابه في بيان ضمنل منافع المصوب عنده بانها اموال متقومة
 كالاعين حقيقة لانها خلقت لمصاحبة الا ذمي كالمال هو كما تقويمها شرعا متى صاحبت
 مهر او ضمننت بالعقود الصحيحة والفاصلة بالاجماع وعرف القيام الاسواق بالمنافع
 والاعيان ﴿ قوله ﴾ ولا بقاء للاعراض هذه العبارة حيثما وقعت في كلام
 الفقهاء لا يصح حملها على العموم فلن عدم بقاء الاعراض على الاطلاق سفسطة
 محضه انما اختر عليها لاهل الكلام واما الفقهاء فكعابهم اعلى وشئونهم ارفع من
 اتخاذ امثاله من هبلانفسهم وابتنا احكام الشرع عليه ولا يقول به ابو حنيفة اصلا ولا
 الشافعي رحمه الله وانما يصح ان يكون المراد منها الاعراض التي تتجدد انا فاننا
 كلغز ايموا الادراكات والميول والحركات فان الكلام في منافع المصوب فانها لا
 تضمن عندنا لا بالامساك بان يعبس العين المصنوعة مدة لا يستعملها ولا بان لا
 كاستخدام العبدور كوب الدابة وسكونه الدار لانها غير متقومة لعدم تصور
 الاضرار فيها فلا يثبت المائلة بينها وبين المال المتقوم بل الدليل لا يتوقف
 على عدم البقاء صلا فلن الاعراض لها كل وجودها في نفسها هو وجودها في محلها

على ما حقق في محله لا يتصور اثبات المبالغة بينها وبين غير ما حتى يقضى به منها
 قوله ﴿ وايضا الواجب من الاصل اعترض عليه بانه لا يصلح ان يكون
 وجه ابراسه في اصالته القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق بان في القيمة جهة الاصاله
 بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن ادائه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم
 اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالته البدل وهو القيمة لغيره بل يان في جميع
 صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء ورد بل الدليل الاول دليل مستقل
 بنفسه لان مبناه على ان القضاء يستدعي تصور الاداء والمجهول من حيث انه
 مجهول لا يتصور ادائه فكيف يكون القيمة خلفا عنه بل هي اصل من هذا الوجه
 الا انه معلوم الجنس فصارت القيمة قضاء حقيقة وليس هذا استدلالا بالعجز الحالي
 بل بالعجز عن الاداء ابتداء بمعنى عدم تصوره واما الوجه الثاني فمبناه على
 اعتبار القيمة في تعيين الاصل من غير ملاحظة تصور الاداء قوله ﴿ لا بد لها
 موربه من الحسن آه مسئلة اتفق عليها الحنفية والمعتزلة بمعنى انه لا بد ان يكون
 فيه جهة حسنة سالحة لتعلق الامر قبل ورود الشرع يكون الامر بحسناتها ومنوطا
 بها بحيث لا يمكن من هذه الحيثية تعلق النهي عنه عليه ووروده به وكذا النهي
 عنه لا بد ان يكون فيه جهة قبيحة سالحة لتعلق النهي عليه وينسحب النهي اليه من
 هذه الحيثية بحيث لا يمكن تعلق الامر به عليه لقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل
 والاحسان وقوله ان الله لا يأمر بالفحشاء وقوله ويجعل لهم الطيبات ويحرم عليهم
 الخبائث فانه يدل على ان الامور به متصف بكونه عيلا واحسانا والنهي عنه
 بكونه فحشا قبيحا والحلل عليهم طيبوا المحرم خبيثا قبل ورود الامر والنهي وتعلق
 الخطب به ولو لم يتصف قبل ورود الخطب بهذه الاوصاف لم يكن لهذه الاحكام
 واقع بطاعتها ومطابق يصب قهوا منشأ يصححها لكون المعنى ان الله يأمر بما امر به
 ولا يأمر بما لا يأمر به وهو قول لا معنى له اصلا ثم ان العكس يعني ورود الامر
 بما فيه جهة قبيحة سالحة لتعلق النهي عنه والنهي بما فيه جهة حسنة سالحة لتعلق الامر
 به وان كان امرا يمكن بالنسبة الى قدرة الله تعالى وعدم المانع عنه والمنزاع له الا انه
 يمتنع من جهة كونه سبحانه حكيم العالما قادر اجواد اعلى الاطلاق وهو لا يتنافى

مباحث الحسن والقبح

الاختيار بل يؤكد كما لا ينافيه سبق الاخبار به منه جل ذكره ولكن المنظور بالثبات
 في مراعات الحكمة هو الكل من حيث هو كل ويعبر عنه الحنفية بالعاقبة الحميدة
 لا الجزئيات فانها انما تعتبر بالعرض والاشعري على ما ينتحل عنه اصحابه
 واتباعه يخالف في ذلك ويقول لا يلزم المأمور به والمنهى عنه ان يكون فيه جهة
 صالحة لتعلق الامر والنهي عليه ويجوز العكس فليس الحسن عنده الابغنى
 ما امر به ولا القبيح الابغنى ما نهى عنه ولا يثبت الحسن والقبح الانفس
 الامر والنهي ولا مدخل للعقل في حكمه وجهة شرعيته وعندنا الحسن والقبح من
 مقتضيات الامر والنهي ومدلولاتها لاقتضائية الثابتة في نفس الامر قبل ورود
 التكليف وصدر الخطاب ويتفاوتان الى ما يستبد العقل باذراكه بالضرورة
 او بالبرهان وما لا سبيل اليه اصلا ولكن الفرق بين من يعتقد من ذهب المعتزلة ان
 الحاكم عند هم هو العقل فهما يمكن العبد من ادراك الجهة الصالحة بعقله يجب
 عليه الحسن ويحرم القبيح وان لم يرد به الشرع فالعقل عندهم موجب لما استحسسه
 ومحرم لما استقبحه وعندنا الحاكم هو الله تعالى لقوله سبحانه ان الحكم الا لله امران
 لا تعبدوا الاياه ولا يثبت الحكم الشرعي الا بالخطاب وورود الامر والنهي ولكن
 بتحقيق الجهة الصالحة لها يصير مستحقا لتخصيص الحكم به صالحا لورود الشرع
 بهما من جهة الحكيم المطلق الذي يستحيل منه افعال الحكمة وترجيح الرجوع
 واهدار الصالحة وتظير ذلك ولاشبهه في الحقيقة المصالح المقتضية لانتظام
 احوال الممالك والمدن قبل صدور الحكم من الملك والعلة المستدعية لحكم الاصل
 في الفرع قبل استنباط المجتهدين اياه في اصدار الحكم وتفرغ المسئلة هذا ومن الله
 الفضل والاعسل ومن مكاييد المتفلسفة من اخلاى الاشعري انه متى وقع الاتفاق
 في مسئلة بين الحنفية والاشعرية لا يسندون المسئلة الا الى الاشعري واتباعه كانه
 لم يتفطن بهذه الدقيقة الاهم تنويها لسانهم واظهار الاعتماد بهم بنسبة ما هو
 الصحيح اليهم دون غيرهم متى وقع الاتفاق فيها بين الحنفية والمعتزلة لا يسند
 ونها الا الى المعتزلة كانه لم يذهب الى هذه البدعة احد سواهم تنفير العوام
 الناظرين عنها بنسبتها الى المبتدعة وصداهم عن تعميق النظر فيها وتعليق

الحاطر بها والاعتناء بشأنها وسد النحر لدواعيهم الى النظر في ادلتها بخافة ان
 يميلوا اليها وياخذوا بها ولذلك ترى كتب الكلام واصول الفقه من تصانيف
 الاشاعرة لم يوردوا هذه المسئلة فيها الا ونسبوا الى المعتزلة فحسب واهلوا
 ذكر الحنفية وكتب الحنفية مشحونة بان الحسن والقبح عقليان بالمعنى النسي
 بينما هو من ذلك القبيل ملى التلويح قد اختلفوا في ان حسن الامور به من موجبات
 الامر بمعنى انه ثبت بالامور من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل
 عليه ومعرفى له فالمصنف قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لا بد
 للامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله انتهى حيث جعل
 الاشعري من جملة الغافلين بهذه القضية يعنى انه لا بد للامور به من الحسن
 ليتمكن بذلك من الممارات في البراهين القاطعة الدالة على انه لا بد ان يكون
 ورود الامر والنهى على طبق الحسن والقبح ووزانها بانها لا تدل الا على اتصافه
 بهيول النزاع انما هو في ثبوت اتصافها بهما بالعقل قبل ورود الامر والنهى وبحمل
 ما طبق عليه عبارات الحنفية في كتبهم انه لا بد للامور به من حسن والنهى عنه
 من قبح على الوجه الاعم كتماله من نظر العامق واستخفافه لاتباعه الغاغاة قوله
 وهذا بناء على امرين اهلما كان سائر ما اورده الاشعرية في كتبهم في نفى عقلية
 الحسن والقبح اضعف واوهن من الدليلين الذين حكىهما المصنف عن الاشعري
 في هذا الكتاب ولو فرض ثبوت مذهبه فانما يتصور بهما دون غيرهما جعل هذين
 الامرين اصلا واساسا يبنى عليه مذهبه ويكون مقدمة له بمعنى انه لا يثبت
 الا بهما بالغة في ركائز ايه وسخافة دليله وما قيل ان لهم ادلة كثيرة عقلية ونقلية
 لا تتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفى كون الحسن والقبح
 لذات الفعل اولصفة من صفاته وما ذكره المصنف دليلا ان لهم اعترفا بضعفها
 وعدم تمامها ليس بشي لان سائر ما اورده من ادلتهم اضعف منها ولذلك
 اعتمد عليها العلامة الدواني واعتمد بهما دون غيرها ولم يتمسك بما سويهما في
 شرح العقائد العضدية ومن ذلك انها لو كانا عقليين لزم تعذيب تارك
 الواجب ومرتكب المحرم والشرع لا والالزام باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين

حتى نبعث رسولا وانما يتوهم نهوض هذا على المعتزلة لوسلم الملازمة وهي
 متنوعة ومنها انهم لو كانوا عقليين لما اختلفوا التالي باطل فلان الكذب قد يحسن والصدق
 قد يفسد كما اذا تضمن الكذب انقاذ البني عن الهلاك والصدق اهلاكه والجواب انه انما
 يغفلن الحسن والقبح في امثال هذه الامور بالنظر الى العواقب وجملة المراتب
 بوجوه معتبرية او اوصلى اضافة مع بقا اصل الفعل على قبجه او حسنه فان الحسن لغاته
 لا ينافي القبح لغيره وبالعكس ويرتكب القبح ويركك الحسن مع بقائيهما
 على حالهما لتضمن الاول خير اكثير او الثاني شر اغفير الا ترى الى قوله تعالى
 ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق فانه ينبغي ان قتل النفس التي حرم
 الله حسن اذا كان متلبسا بحسن وهو ثابت مع بقاء اصل القتل على قبجه
 فيكون القبح مقصودا بالعرض لكونه وسيلة الى الحسن لالذات كما في قطع
 اليد المتاكلة ولذلك قال الله تعالى سبقت رحمتي غضبي في حديث الصحيحين
 وعن من قالوا الضرورات تبيح المحظورات ﴿ قوله ﴾ بل بالشرع بل لا
 يثبت بالشرع عنده الا بمعنى ما امر به او نهى عنه فلو جعل الحسن بهذا المعنى
 كل المعنى مما لا بد منه للامور به كونه مأمورا به وانه سفسطة ظاهرة ﴿ قوله ﴾
 لان الحسن والقبح آه بالمعنى المتنازع فيه وعندنا لما كل افعاله سبحانه متقنة
 محكمة على وفق الحكمة ونهج الحق فلا محالة تكون حسنة وان كانت متعالية عن تعلق
 الثواب ويكون القبح بوقوعه على خلاف ذلك ولما لم يكن لافعاله تعالى عند مطابق
 في الحسن والقبح حتى لو عكس الامر لانعكس الحال فنسبتهما اليه سبحانه على
 رايه محال وقولهم كل افعاله تعالى حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور
 على الاطلاق، محض مقال ﴿ قوله ﴾ فالحسن عند الاشعري آه بظاهرة متفرع
 على قوله لا بد للامور به من حسن فهو منه مواساة مع الاشاعة الذين وصفنا
 حالهم فيما سبق وتكلم من لسانهم الى ان ينكشف حقيقة الحال بعد استيفاء البيان
 ويؤيده انه قصر على تفسير الاشعري والمعتزلة والا فالمعنى الحسن عند
 الاشعري ليس مما لا بد منه في الحقيقة لان الحسن عنده ما امر به والقبح ما نهى
 عنه ﴿ قوله ﴾ اول الاباحة قيل عليه كون الباح داخلا في تفسير الحسن عندهم

محل نظر لاتفاهم على انه ليس بمأموره ولانه ليس متعلق بالمدح والثواب
 قال صاحب المواقف في شرح المختصر المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن
 ولاشك في كونه مأموره واتفاهم انها هوفى انه ليس ببراد من الامر المطلق
 والتفسير بان القبيح مانهى عنه الحسن مالم يس كذلك ينتقض بفعل البهايم وغير
 المكلف ويلزم منه ان لايزيد حسن افعاله تعالى على حسن افعاله البهايم ومادون
 ذلك ولا يخفى فضاء عنه قوله ﴿ وعلی الثاني لا واسطة بينهما قيل ان كل المراد منه
 ما من شأن القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغى له ذلك وما ليس من شأنه ذلك
 ولا ينبغى له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شأن
 العالم ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن التفسير ان متساويين بل الثاني عام
 ويلزم خروج المباح عن الحسن وان اريد به مجرد الجواز يلزم دخول المكروه
 كراهة التنزيه في الحسن وهو بعيد جدا ورد بان المفهوم من كلام المعتزلة انه
 لا وجود لكراهة التنزيه عندهم قال في الكشف الامر بالمعروف تابع للمأموره
 ان كان واجبا فواجب وان كان ندبا فنندوب واما النهى عن المنكر فواجب كله
 لان جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بالقبح ولاشك في ان المكروه منكر مطلقا
 ولك ان تقول ان المراد منه ما يجوز ولا يكون في ارتكابه نقص ﴿ قوله ﴾ يلزم
 قيل العرض بالعرض نعم اذا كل الحسن لصفة له قائمة به قياما انضماميا واما اذا
 كان لذاته او بصفة غير انضمامية فكلا ﴿ قوله ﴾ ولان فاعل القبيح اطلع لوجه
 التخصيص بالقبيح مع ان فعل العبد عند الاشعية غير اختياري مطلقا الاهتمام
 به فان المعتزلة لمازعموا ان افعال العباد ليست بخلق الله تعالى واجبا لهم
 مستقلون فيها لشبه لفقوها وشكوا في ذكرها وخصوصا القبايح فلن خلق القبيح
 في زعمهم قبيح حتى نفى النظام واتباعه قدرته تعالى عليه فكان هذا دليلا مستقلا
 في خروج القبايح عن ارادة الله تعالى وخلقها في ظنهم فعنون المصنف من طرف الاشعية
 دليل بطلان مذهبهم بفعل القبيح لمزيد الاهتمام ﴿ قوله ﴾ اذ لو كان اه قيل
 عليه لا حاجة الى هذا الاستدلال اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل
 والترك وورد بان مجرد عدم التمكن من الترك لا يوجب كون الفعل اضطرارا بالجواز

ان يكون عدم التمكن بسبب الاختيار اذا الوجوب بالاختيار لاينا في الاختيار
 فاحتج الى قوله لا نأثقل الكلام الى ذلك الاختيار ﴿ قوله ﴾ وان لم يتوقف على
 مرجح كل اتفاقا له اورد عليه بانه ان اريد به عدم التوقف على مرجح
 من عند الفاعل فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح وان اريد عدمه مطلقا لم يصح
 كونه اتفاقا اذ كل ممكن لا بد له من علته واجيب بان الكلام ليس في اصل العلة فانها
 موجودة متحققة بل الكلام في المرجح المتجدد الحاصل في العبد ﴿ قوله ﴾
 فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة المشهور بين المتأخرين في تقرير المقدمة
 القائلة ان وجود المعلول عند تحقق العلة واجب انه لا يخلو اما ان يكون وجوده
 وعدمه مساويين فيلزم المعلول ان يكون حاله معها كالحال لا معلوله باطل او يكون
 عدمه اولى وهو افحش من الاولى او يكون وجوده اولى فوقع المعلول معه
 ترجح بلا مرجح فلم يورده عليه منع الرجحان من غير مرجح لتحقيق علة الوجود
 دون العدم عدل المصنف الى لزوم الترجح من غير مرجح في وقوعه تارة
 وعدمه اخرى مع تحقق العلة التامة في الوقتين فاندفع بذلك الايراد وهذا
 التقرير مما ارتضاه السيد الشريف وتقرر عليه كلامه في تصانيفه بعد
 تزيين ما ذكره غيره واعتراض عليه المحقق الدواني بانه لا يلزم من امكان
 عدمه امكان عدمه في وقت ووجوده في وقت اخر بل اللازم منه امكان عدمه ولو في وقت
 الوجود بل يرتفع الوجود فينبو يقع العدم بدل اتصافه بالوجود والاستحالة
 فيموانها المستحيل امكان عدمه بشرط الوجود كما حقق في معنى المشروطة
 العامة فلان قيل كما ان وقوع المرجوح محال كذلك جواز وقوعه على هذا المنوال
 قلنا يستمر جواز وقوع الجانب المرجوح جواز امر جوا ولا استحالة فيه ولهذا
 المبدعى ادلة بالهرة وبرايمين قاطعة زاهرة نوردها في المقدمة انشا الله تعالى
 ﴿ قوله ﴾ لم يوردها على مقدماته وان عارضوه بالضرورة حيث قالوا كل
 احد يفرق بالضرورة بين حركتي الاخذ والبرعشة ويجد التفاوت بين سقوطه
 وصعوده ويجد تصرفاته على حسب دواعيه وقصوده والاستدلال في مقابلة
 الضرورة باطل لا يستحق الاصعاع والقول بان المعلوم بالضرورة هو وجود

القدرة لا تأثيرها سفسطة ظاهرة ونقضه بجر يانه في فعل البلى تعالى وهو
 مختار بالاثبات وما قيل ان مرجح فاعليته قديم لا يحتاج الى مرجح لان علته الاحتياج
 عندنا هي المحدث ليس بشئ عوانه يلزم منه ان لا يوصف فعل العبد بحسن
 ولا قبح شرعا وان يكون التكليف كلها تكليف بها لا يطلق ولا قائل به وان جوز الاشاعة
 لكنهم لا يقولون بوقوعه وقولهم وجود الاختيار ومقدورية الفعل كل في الشرع
 انما هو قول من غير تحصيل المعنى وتعقل المفاد قوله وقد خفى على
 كل الفر يقين آه والجواب الحق عندي عن هذه الشبهة وهو الصواب ان عدم
 التمكن من الترك بعد تحقق جميع ما لا بد منه لوجود الفعل من القدرة والارادة
 وغيره لا ينافي الاختيار ولا يستلزم الاضطرار فانه وجوب الاختيار وهو يؤكد
 الاختيار كما ان الوجوب من الله تعالى يسبق العلم والاختيار منه لا ينافيه ولا محالة
 ان مبادئ الفعل الاختياري غير اختيارية والالزام التسلسل بلا ريب مثل وان
 ما سوده الاخلاق من المتفلسفة واهل الكلام فضول تركها من حسن الاشلام
 وجواب المصنف باختيار الشئ الثاني والتفصيل بمنع الوجوب عند وجود
 المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع ومنع عدم الاختيار عند الوجوب
 بوجود المرجح ان اريد به نفس الايقاع قوله ان الفعل يراد به آه تفصيله ان
 الفاعل اذا حدث امر او وقع في محل يحصل له صفة اعتبارية هي التأثير والايقاع
 ويقال له المصدر المعلوم وهو من مقولة ان يفعل ويشق منه فعله والمنفعل مثلها
 وهي التأثير والقبول ويقال لها المصدر المجهول وهو من مقولة ان ينفع
 ويؤخذ منه فعله والمصدر المعلوم للفعل اللازم وذلك الامر الحاصل صفة
 حقيقية يصدر من الفاعل ويقوم بالمنفعل سواء كان نفس الفاعل باعتبار اخر
 كما في معالجة الانسلن نفسه والتحرك بنفسه او غيره كما في ضرب الحيوان والتحرك
 لغيره ويقال له المعنى الحاصل بالمصدر والقصر على الوصف الحاصل للفاعل بالايقاع تفصيله
 فلا تكن من القاصرين وهو قد يكون وضعاً كالقيام وقد يكون كيفاً كالامرار وقد يكون
 كمالاً كالتنويم وقد يكون اينا كالمسكون فيه والفعل على مقتضى بيانه حقيقة في المعنى
 المصدرى الذي هو الاحداث والايقاع مجاز في المعنى الحاصل بالمصدر

قوله ﴿ فانه اذا تحركه ﴾ اشارة الى ما تقرر عند المحققين من كون الحركة من مقولة ان يفعل ﴿ قوله ﴾ في طرف المبدأ انما قال ذلك مع ان برهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل من الجانبين ولا ريب في تمامه عند المحققين وكذا برهان التضايغ وما ورد عليه في كتب الكلاميين والمتفلسفة فانها موضعات احلام وغواطر او ما تحصل من عدم حسن التعقل وتحصيل المعنى لوقوع الاتفاق على بطلانه وتطابق البراهين في الجريان فيه بخلاف التسلسل من جانب المعلول فانه لا يجري فيه ما سموه البرهان الاسد ﴿ قوله ﴾ فقد اوجد امور اغير متناهية اه قيل عليه لو كان ايقاعه بايقاع فاعل اخر كالبارى تعالى لا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم لم يلزم التسلسل ايضا ولا يخفى انه ليس بشيء اذ من الضروري امتناع نسبة ايقاع الفعل الى من صدر عنه الفعل اذا كان هذا الايقاع بايقاع غيره فانه لما كان الفعل صادرا منه فلا محالة يكون بايقاع من جهته سواء كان هذا الايقاع خلقا او ايجادا او فعلا وتأثيرا او تعلقا بمحض على اختلاف الاراء ليصح نسبة صدور الفعل اليه هذا واما القول بان التسلسل في الايقاعات لازم لامتناع استناده الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به فهو من جملة شبهاتهم في نفى قدم التكوين وقد ثبت ثبوت الامر دله ان قدم صفة الله تعالى لا يستلزم قدم متعلقها والتكوين وغيره فيه سواء بيننا في سائر كتبنا بما لا مزيد عليه ﴿ قوله ﴾ اظهر على من ذهب الاشعري لما كان المقصود من هذه المقدمات الاربع هو الجواب عن استدلاله استدلال على كون الايقاع غير موجود بها هو مقرر عنك من نفى التكوين الندي هو الايقاع القديم فينتهض الجواب الالزامي ايضا قيل عليه هذا الالزام ليس بتمام لانه انما ينفي كون التكوين صفة ارضية مغايرة للقدر ولا يلزم منه نفى التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء ولا يخفى عليك ان الاشعري اما ان يقول انه امر موجود قديم وهو مع انه لا يقول به يلزم عليه قدم الحادث كما ادعاه ذلك القائل او يقول انه امر موجود حادث فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وهو محال واما ان يقول انه امر اعتباري فيتم الالزام عليه ﴿ قوله ﴾ قلت قد يلزم هذا المعنى قال

ولكن برهان التطبيق وجهلة ما اردوه لا بطل غير المتناهية لاهقيقة لها وانما هي مغاليط وتلميذات فليتوقع تحقيقة وتفصيل حاله من محل اخر من تصانيفنا لا على الوجه الندي يتقوه به المتفلسفة واهل الكلام ومن الله الفضل والانعام * منه رحمه الله *

السيد الشريفين اذا جعل الابداع من جملة ما يمكن في تقرير الدليل حين وحين
 الابداع وجد الممكن لا متناهي التخل عنده والا فلا يستحال وجود شيء بلا ابداع وبقي
 المقدم من مستند **قوله** يكون الابداع اه ويلزم منه نفى العلة البسيطة
 بالكلية وقد صرحوا بان المعلول اذا كان غير مادي والفاعل واحد حقيقيا فهو علة تامة
 بسيطة كما هو من هب الحكماء في الواجب بالنسبة الى العقل الاول الحق ان الابداع
 الذي يحتاج اليه غير داخل في العلة وقيل لانه امر يحصل باعتبار العقل في الذهن
 من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنها وفي الخارج غير
 محقق اصلا قال السيد الشريفين هذا لا ينافي توقف الوجود عليه كعدم النافع
 ولو لم يتوقف وجود الممكن على ابداعه لم يوجد في الخارج بلا ابداع **قوله**
 فثبت انه لا بد لوجود كل ممكن اه قيل عليه لم لا يمكن في وقوع الممكن او لويته
 من غير ان ينتهي الى الوجوب وحيث يمكن عدمه مع تحقق جميع ما يتوقف عليه
 الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولويته لا وجوبه قال السيد
 الشريفين هذا السؤال بعد اقامة البرهان على وجوب الوجود غير موجه وجوابه بان
 يمكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كل سبب زائد فيلزم خلاف المفروض
 وان كل السبب لزوم رجحان المروج مرود بما ذكره الدواني كما سبق ومن
 ادلة هذا المطلب ان الممكن امتنع وجوده حال عدم العلة وعدمه حال وجودها
 ضرورة احتياجه في وجوده الى وجودها وفي عدمه الى عدمها فلم يجب الوجود
 عند تحقق علته امكن العدم عند عدم العلة التي هي عدم علة الوجود ولو لم
 يمتنع العدم عند تحقق علته امكن الوجود عند عدم علته *

قوله يلزم وجوب وجود الشيء لاستحالة وجوب الشيء قبل وجوده بالزمان
 ضرورة **قوله** لانه مع العلة لنا قصة لا يجب اه فلا يكون ثابتا فكي يكون
 متقدما بلذات محتاجا اليه **قوله** ومع التامة لا يكون الوجوب
 منها اي من العلة التامة انت تعلم ان تقدم الوجوب على الوجود بالذات
 لا يتوقف على كونه جزا من علته التامة فالاولى ان يقال لا يجوز تقدم الوجوب
 على الوجود بالطبع لانه لا يتحقق له مع العلة الناقصة ولا تقدمه بالعلية لانه يستلزم كونه
 علة تامة بالنسبة الى الوجود وهو باطل لانه اثر العلة التامة والجواب ما سبق ذكر

(قوله) فالوجوب ليس الا مقارنا للوجود بحيث لا يحتاج آه قد يوجب ذلك
 بانه منقلى لمقرر وه من ان العلة التامة قد تكون بسيطة واذ تقدم الوجوب على
 الوجود بالذات يكون جزء من العلة التامة لاحالة وان ثبوت الشيء للشيء
 فرع ثبوت المثبت له والوجوب امر ثبوتى فيكون ثبوته متأخرا عن الوجود والشيء
 الواحد لا يكون له الوجود واحد والشيخ الرئيس وغيره من القدماء لم يميز بين هذا
 المطلب على ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لا يصدر عنها والدليل الذى ذكره
 انها يبدل على الاستلزام والجواب اذ متقدم على الوجود فى اعتبار العقل وحكمه
 فانه يجب وجوب الشيء اولاً ووجوده ثانياً وذلك بدیهى وتقدمه لا بلز ما نولا
 بالعلية ولا بالطبع ولا بغير ما من انحاء التقدم ملت الخمسة المشهورة حتى يرد ما
 اورده بل بالمأهية ثم هو وصف المعلول من حيث انه معلول لامن حيث ذاته فهو
 حقيقة وصف للعلية ينتزعه العقل عنها بضرب من التحليل فلان الشيء يجب صدوره
 عن العلة فيصدر عنها وأما ما قيل ان المراد بالسبب الاحتياج اليه فى نفس الامر
 لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة اراحوا به الجميع سوى
 الوجوب بناء على انه اعتبار عقلى هو تاكد الوجود حتى كانه هو فم يجعلوه
 من اجزاء العلة التامة وان ابيثم هذا الاطلاق فنقول ان اردتم انه لا يجب الوجود
 مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع وان اردتم السلب الجزئى فهو لا يضرنا
 فقول بعيد عن التحصيل ولا يفيد شيئاً (قوله) ثم العقل آه قال السيد الشرينى هذا
 لا يقتضى ان يكون القول بسبب الوجوب غلطاً باطلا لانه من الاعتبارات
 العقلية ولهذا كان للعقل ان يعتبرها معلومتها ومتأخرها بحسب الاعتبارات
 المختلفة ولولم يكن الاختلاف فى الواقع لم يكن للعقل ان يعتبره فالقوم لها
 راوا كون الوجوب سابقاً جزء موايد لك وعدم ملاحظتهم المقارنة والتأخر
 لا يقتضى عدم جوازها ولا الجزم بعدمها فلا يلزم عدم الاختلافات فى نفس الامر
 ولا عدم اعتبارها فلا يكون هذا القول من المصنف بياناً للمنشأ الغلط بل هو كلام ضائع
 لا طائل تحته انتهى وأقول بل جملة ما اورده فى هذه المقدمات كذلك وليته
 تركها بالكلية وما قيل ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب

وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولى علة واحدة ولا مقارنين بل الوجوب متقدم على الوجود وموقوف عليه ومحتاج اليه، ويصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون العكس ولا يخفى انه ليس بشيء لما عرفت من عدم عليه الوجوب على الوجود اصلا وعدم صحته في نفسه على ان هذا القائل منع جواز كون الابداع داخلا في العلة التامة مستندا بانه اعتبار عقلى غير موجود في الخارج متأخر في الزمن فكيف يجيب بتجوز ما حكم بطلانه لانه يلزم التسلسل في الوجودات والوجوبات لكونه معلول العلة التامة الموجودة وهو باطل **قوله** قد يعتبر احد المتضايقين قيل عليه على تقدير كون الوجوب والوجود معلولى علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايقين كوجود النهار وضاءة العالم المعلومين لطلوع الشمس وردبانه ليس في كلام المصنف ما يقتضى كونهما متضايقين بل ذكر ذلك على سبيل التمثيل وبيان تجوز اعتبار التقارن بين الشئيين تارة واعتبار التقدم والتأخر اخرى **قوله** وهو القول بالحال اول من اثبت الحال وذهب الى هذا الفهم المحال ابو هاشم الجبائي من المعتزلة لما اضطر في صفات الله تعالى فانها ان كانت موجودات قديمة يلزم تعدد القدماء والا فيلزم نفي الصفات والقول بالموت والجهل والعجز وغير ذلك من صفات النقص وزعم انه لا يخلص عن ذلك الا باثبات الحال فانه ليس بوجود فلا يلزم تعدد القدماء ولا بعدم فلا يلزم نفي الصفات بالكلية ثم اختلس منه ذلك ابو بكر الباقلاني وتبعه ابو المعالى الجويني من الاشعرية وتشبأه في خلق افعال العباد وفي التفصيل طوله لان ابا المعالى رجع عن القول به اخر اوفقه وهو حقيق بذلك ثم تنزل المصنف عليه في تحقيق مسئلة الجبر والاختيار وهو كما تراه ومنه ذهب اهل الحق متعال عن وقوع المحلقة الى امثال ذلك الصحاح **قوله** فيلزم اما آه كلام لا يحصل له وما قيل في توجيهه ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة فيلزم قدم زيد الحادث والازم انتفاء الواجب ير دعليه استدراك **قوله** وهى مستندة الى الواجب وان عدم الانتهاء الى الواجب لا يستلزم انتفاؤه وما قيل انها مستندة الى الواجب لاستحالة التسلسل فيجئ ان لم يكن بعضها معد وما في شئ من الازمنة

لزم قدم الحادث ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كل معدوم ما فعدمه
يكون لعدم شيء من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في
شيء من الازمنة يرد عليه ان قدم الحادث لا يلزم على كونها موجودات
ولا انتفاء الواجب بل الاول على كونها قديمة والثاني على عدم بعضها المستلزم
عدم الواجب على ذلك التقدير لو صح على ان المفروض كل وجود الحادث
في جملة ما يتوقف عليه فلا معنى للقول بلزوم قدم الحادث الذي يلزم على كونها
قديمة غير معدومة في شيء من الازمنة **قوله** لان هذه القضية ثابتة اه
ثبوتها لا يوجب عدم دخول المعدوم في العلة التامة لاحالة وانما اللازم منها
عدم توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع ما يحتاج اليه على عدم شيء واين
هذا من ذلك لا يقال بل يلزم لما يذكره المصنف من انه اما ان يكون هو لعدم
السابق على الوجود او لعدم الطارى وعلى التقديرين يلزم قدم الحادث
لان الاول لا يوجب تحقق علته التامة في الازل والثاني لا يكون الا بزم والوجود
مستند الى الواجب بالذات او بوساطة موجودات فيلزم ان يكون قد يما مع
استلزام زواله انتفاء الواجب لاننا نقول يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف
عليه وجود الحادث حوادث غير متناهية مستندة الى الواجب على التعاقب في
الوجود يكون كل سابق منها متبعا للاحقه باعتبار وجوده وعدمه الطارى
وينعدم كل منها بانعدام علته التامة من غير لزوم انتفاء الواجب لامتناع بقائها
كما قيل فانه سفسطة فان عدم استقرار الحركة من قضية علة اوجبت لذلك لان ذاتها
فان هذا عدم الخاص لو كان مقتضى ذات الحركة لدوام بدوام الذات فلم يتحقق
وجود الحركة اصلا فيكون الطبيعة قديمة مستندة الى العلة القديمة بمقوال افراد حادثة
على التعاقب متجددة والتشكيك في وجود الطبيعة ساقط وهو قد حقق في محله
وبين ببياننا في الامرية فيه والتحقيق ان من ذهب الى ربط الحادث بالقديم
بواسطة حوادث غير متناهية استدل عليه بان الحادث اليومى المتجدد الوجود
مثلا لا مكانه ليس وجوده الامن اقتضاء علته التامة وتحقق جميع ما لا بد له منه فهو اما
ان يكون حاصل في الازل او لا وعلى الاول يلزم قدم الحادث بمعنى لزوم وجوده

والثبات على حلقه واحدة لامتناع تخلخ البعلول عن المقتضى التام وهو خلاف
 المفروض وعلى الثاني وجود الحادث فيما لايزال امان يكون من غير حدوث
 امر اخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته وهو محال لامتناع وجود الشيء بدون
 وجوبه وتتمام علته واما ان يكون موقوفا على امر اخر مشروطا بحدوثه فننقل
 الكلام ونجره الى سبب حدوثه وعلته الى حدو نهية وليس المقصود من هذا
 الدليل الاثبات حوادث متعاقبة الوجود ثابتة التجرد ومتحدة الثبوت لا الى نهاية
 ثم لما تم الدليل على اثبات الطبيعة المستمرة فو حفظها بتعاقب الجزئيات المنجدة
 لا الى نهية وجب ان يكون هذا التجرد مستمرا الى ما يجب فيه التجرد والتعاقب
 لذاته بمعنى انه من الاعراض الاولية له وهو الحركة التى لذاتها وحقيقتها متوالت
 وتامح لاحالة ففى هذه الحوادث امران الاول التعاقب المتماضى لا الى نهاية
 الموجب لاستحالة اجتماع القبل والبعد والثاني اختصاص كل منها بما يخصه من
 كم وكيف واعتبار ونسبة فلا بد من زمان دائم وجرم حامل له وحركة قيم به حتى
 يتصور التجرد والتعاقب واستعدادات متعاقبة بها يحصل الترتيب والتلوب
 ومحل يقوم بها أشخاص الصور ويعتوره جزئيات الاستعداد ولا يجوز حدوثه
 والالزم تسلسل المواد فهناك حركات ثلاثة مستمرة يفرض فى كل منها اجزاء
 جزئية الاولى حركة النفس الفلكية فى الارادات والثانية حركة الجرم فى الاوضاع
 على التشابك فى العلية بحسب اجزائهما المفروضة والثالثة حركة المادة العنصرية
 فى الاستعدادات فيكون الارادة الجزئية علة للوضع الجزئى وهو لارادة اخرى
 جزئية حركة استعدادية جزئية وهكذا فالطبيعة الكلية من السلسلة الاولى تكون
 علة لوجود الطبيعة الكلية من الثانية وينعكس الامر فى البقاء والطبيعة الكلية كما
 انها سبب لبقاء الاولى كذلك تكون سببا لوجود الثالثة وبذلكها جزئيات
 الحركة الواحدة فكل سابق من اجزائه سبب لوجود اللاحق بحسب وجوده وعدمه
 اللاحق وبالجمله ان الارادة تكون الجسم فى حد ما من المسافة توجد ثم يوجد وصول
 الجسم اليه ومع وصوله الى الحد الذى يريد ينصرف تلك الارادة ويتجدد غيرها
 فيصير كل وصول سببا لوجود ارادة متجددة مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة

سبيل الوصول متأخر بعد ما فيستمر الارادة والحر كقولهم ان الحركة
من حيث طبيعتها المستمرة صدرت عن الواجب ومن حيث جزئياتها
المتجددة تكون مبدأ لصدور الحوادث فسبحان النى ربط الامور الثابتة
بالامور الثابتة والامور المتجددة بالامور المتجددة ووجود الاولى وجود الهى
قبل الكثرة غير موهون بالزمان والاستعداد ووجود الثانية وجود طبيعى بعدها
على التعلل في المواد وأورد عليه بانهم لا يجوز ان يكون عدم وجوده في
الازل لامتناع وجوده فيه مع تحقق جميع ما لا بد منه لان ازالة الامكان لا تستلزم
امكان الازل ليقول التخلل المحال عن مقتضى العلة ولا نسلم ان مقتضاها وجوده في
الازل وهو عبارة عن حالة بسيطة ثابتة بل مقتضاها وجوده في وقت معين
ولا يخفى عليك ان هذا الايراد عديم الجدوى فلن العلة لما كانت قديمة ثابتة
لا يتصور ان يكون معلولها متجددا حادثا في حالة دون حالة بل يجب ان يكون
دائما الوجود مستمر الثبوت على حالة واحدة على انه لا يمكن ان يكون
علة للحادث الزمانى لانه لا يتوقفه على ورود الوقت وتحقق حد دون حد وأورد
ايضا بانهم لا يجوز ان يكون متمم علة هو ارادة الواجب قد تعلقت في الازل
بوجوده فيها لايزال في وقته المعين فيكون مقتضى العلة هو هذا الوجود فلا
يلزم التخلل عن مقتضاها بوجوده في وقته هذا قلت لما توقع على صرف الزمان
الى وقته المعين النى اريد وجود الحادث فيه لا يكون العلة التامة متحققة في
الازل ولئن كانت متحققة لزم استناد المتجدد الحادث الى الثابت الدائم
وهو محال والقول بل علة عدم جزء من الحركة لا يجوز ان تكون الحادث السابق لا باعتبار
وجوده ولا باعتبار عدمه ولا باعتبارهما معا فلن مجموعهما علة لوجود ذلك الحادث ومتممهما
فلا بد من سبب آخر جوابه ان الارادة الجزئية مثلا متممة لعلة وجود وضع جزئى
فاذا حصل هذا الوضع انتفت تلك الارادة وبانتفاءها انتفى ذلك الوضع وتحققت
ارادة اخرى جزئية ووضع اخر جزئى وذلك لان مقتضى الارادة انها محدث
الوضع الجزئى فانتفاء هذا الوضع في الان الثانى لانتهاء علة حيث لم يتعلق
الارادة الابدوية الا فى وبالجمله ان علة عدم الحركة في الان الثانى امر مستمر

دائمى وأما ما أورده المتفلسفة فى هذا الباب فلا يستحق الأصعاء ومزيد
 التفصيل فى تعليقاتنا على شرح العضدية والحق أن الازلية عبارة عن الوجود
 بلا أولية والكون على حالة بسيطة بحيث يتقدس عن أن يكون هناك تقدر
 وامتداد أو تقتصر له نهايت أو ابعاد أو يتصور توسط حيث وتخلل قد أو يتعقل
 تسبق ولحق وامتياز حد عن حد فهو لا ينفك عن الوجوب بالذات والفعلية من جميع
 الجهات فكل ما سوى البارئ تعالى ليس يمكن أن يكون وجوده أزليا ولا أن يكون غالبا
 عنه تعالى كما ورد فى الحديث ليس عند ربك صباح ولا مساء ﴿ قوله ﴾ فان
 قيل آه حاصله أن هذا الدليل يدل على استحالة دخول ما ليس به وجود ولا معدوم
 فى زعمكم لدخوله فى أحد النقيضين الموجود والمعدوم ﴿ قوله ﴾ قلت
 هذا التاويل آلهما كل اثبات الحال واسطة بين الوجود والمعدوم أمر محقق ثابتا
 فى زعمه جعل القول المشهور الذى عليه الجمهور ومحض الصواب وهو انحصار
 المفهوم على الموجود والمعدوم قولاً بالتاويل ومبني على الاصطلاح فقط وحاصل
 جوابه أنه على ذلك التقدير يتم ابطال الشقوق سالما عن المنع ما خلا الشق الأخير
 وهو أن ذلك الجزء إما أن يكون موجودا محضاً أو يكون لزوال العدم مدخلاً فى
 زواله فإنه ممنوع لجواز أن يدخل فى العلة وأن أيتيم ذلك وجعلتها من
 الموجودات فلا نسلم أن كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر إلى علته حتى يلزم
 من انعدامه انعدام علته منتها إلى الواجب لجواز أن يكون من جملة الاختيار
 الذى شأنه الإيقاع أى وقت شاء من غير أن يعلل هذا الاختيار وأن يلزم
 موجود بلا إيجاد واستحالة ترجيح المختار أحد المتساويين غير مسلمة وأن
 جعلتها داخلة فى المعدوم فلا نسلم أن كل معدوم لا يمكن زواله إلا بزوال العدم
 الذى هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم الخلق لأن الإضافات التى تدخل
 فى مفهومها العدم كالأيقاع وتعلق القدرة والإرادة ونحو ذلك معدومة على ذلك
 التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما إذا تعلقت القدرة بشيء ثم انقطعت
 هذا ما قيل فى توجيهه ويرد عليه أنه إذا جاز زوال نفس الشيء من غير زوال
 شيء من علته من وجوداً وعدم جاز أن يزول بعض المعدومات بدون زوال

عدمه فلا يلزم من تركيب العلة منها شيء من الحالات المنبذ كقوله ﴿ قوله ﴾
 فثبت توقف الموجودات آه قد عرفت ما في مقدماته وقد نسج الدوائى
 في عدة كتبه على منوال المصنف في ابطال ربط الحادث بالقديم بواسطة الحركة
 السرمدية وهو عجيب جدا يظهر ذلك من اعلان النظر فيما علمناه على
 شرحه للعضدية واذ اكل مبلغ علم هذين الفاضلين النجديين في هذه المسئلة
 ومنتهى حالهما ذلك فكيف بين دونهما من المتفلسف وقد التزم المصنف محالين
 ظاهرين كل منهما افحش بدهاقته واشد استحالة ما هو في صدده فوهبهما احد هما اثباته
 بواسطة بين النقيضين وهوبين الفساد يدبى البطلان وثانيهما تجويز
 ترجيح احد المتساويين من غير مرجح وهو ضرورى الاستحالة غني عن
 البيان وعندى انه شان كتابه بايراده فيه هاتين المقدمتين الاخيرتين ولو
 جوز في بدء الحلال استناد الموجودات الى الواجب على سبيل الصحة والجواز
 لكن اقرب الى السلامة بل لجوز الترجيح بلا مرجح ابتداء لاكتنى باحدهما
 دون اثبات الحلال ﴿ قوله ﴾ لكن لا على سبيل الوجوب قيل هو قيد لاستناد
 الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اذ لو كان استنادها الى الواجب
 بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمه لو قدم الجواز
 ضرورة قدم الوسائط قال السيد الشريف لا يلزم من قدم الموجودات
 المتوسطة قدم تلك الامور وانما يلزم لو كان استناد تلك الامور الى الموجود
 ايضا بالوجوب وهو ممنوع لجواز ان يكون على سبيل الصحة والجواز على ان جعل
 قوله لا على سبيل الوجوب قيد الاستناد الموجودات يبطل غرض المصنف
 فانه لجواز استناد الموجودات الى الواجب ابتداء على سبيل الصحة والجواز
 لكن اكثر المقدمات في اثبات الامور الالاموجودة واللامعدومة على طرفي
 ولكن قول المصنف ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن محتاج في
 وجوده الى مؤثر يوجب مخلص عن القول بالوجوب بالذات ولو لان تلك الامور
 لا يمكن نفي الوجوب بالذات الا بالتزام آه مستغنى عنه بل يجب ان يكون
 متعلقا بقوله مفتقرة وقيد الاستناد المستند منها لان الافتقار الى الشيء

يوجب الاستناد قوله **﴿وحيثئذ امان تجب آه﴾** انت تعلم ان هذا الترديد
بعده نفي استناد هذه الامور الى الواجب بطريق الوجوب بقوله لكن لاعلى
سبيل الوجوب غير مستقيم **﴿قوله﴾** بالتزام التسلسل آه وهو باطل بالضرورة
سواء سى محل موجودا او معدوما او حالا او ثابتا لامتياز كل ايقاع عن ايقاع اخر
وثبوت التقدم والتاخر بينهما ومنع ذلك مكابرة **﴿قوله﴾** او يكون اضافة الاضافة
آه بان يكون ايقاع الايقاع عينه وهذا ايضا محال بالضرورة لتغاير
المحتاج والمحتاج اليه والمتقدم والمتاخر على ان كون ايقاع الايقاع
عينه يوجب انقطاع السلسلة فيلزم قدم الحوادث لاحالة هذا **﴿قوله﴾** اذلولم
يجب وجودها آه انت خبير بل الايقاع وصف اعتبارى ينتزعه العقل بعد تحقق
الموقع والموقع ومنشاء ذلك لا يتصور ان يتخلل في الوجوب عن الواقع
اذ نسبة الى الموقع نسبة الكسر الى المكسر **﴿قوله﴾** واعلم ان اثبات
الامور آه ولا حاجة في تعليل ذلك الى ما قيل لان القول بكونه موجبا انما يلزم من
جهة انه لو فعل بالاختيار لكن فعلا مجازيا الترتك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته
التامة **(قوله)** الرجحان بلامرجح قال السيد الشريف الانسب ان يقال
الرجحان بلامرجح والترجيح بلامرجح اي وجود الممكن بلا إيجادوايجاد بلا سبب
وداع محال **﴿قوله﴾** واما ترجيح احد المتساويين آه قال السيد الشريف ان اراد
بالتساوى التساوى بالنسبة الى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع
في جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح من خارج وانضمما اليه وان اراد به
التساوى بالنسبة الى الفاعل الحكيم المختار بمعنى ان لا يتعلق باحد طرفيه غرض
من جهة الفاعل اصلا فممنوع للقطع بل الفعل المختار الحكيم لا ير تكب فعلا لا بعد
تعلق داع وغرض به فلا يكون ترجيحه ترجيحا للتساوى بل ترجيحا للراجع
وما ذكر من اثبات الثابت على هذا التقدير ممنوع هذا كلامه وهو كلام حسن
غير انه اجري كلامه في الواجب وكذا الامر في الممكن فلان ترجيح احد المتساويين
لو المرجوح على الاخر محال قطعاً اذ الترجيح يلزمه الترجيح فانه اذا كان تعلق
الارادة على الطرفين على السوية فتعلقه على احد هما ترجيح بلامرجح لاحالة

والقول بان الارادة صفة ترجع احد المتسلوطين على الآخر قول من غير تحصيل
معنى الارادة وتخصيص للقاعدة العقلية الضرورية وهى استحالة التراجع بلا
مرجع فلان الارادة هى ما نجد من انفسنا عند الفعل من نزوع النفس اليه بعد
ميلانها للغير يرمى الى غايته مثلا العطشان يتصور ويدرك حاله والها ويصدق
او يتخيل ان شرب الماء يناسب حاله فى دفع الالم من جهة العطش ويبذل نفسه
الى دفعه الى شرب هو غاية الشرب ثم يتجنب الى الشرب وهذا هو الارادة
واين فيها من التراجع بلا مرجع غير ان الممكن ربما يكون اعتقادا هاريا عن
المطابقة ولاضير فيه لما كان فعلا لغرض وداع وربما يعتقد المضرة فيقول لكنه
يرتكبه عناد او مكابرة لغيره ويكون الداعى لفعله والغرض منه هو تلك المكابرة
والله سبحانه هو العالم النى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة والقادر النى لا يخرج
عن قدرته مقدار حبة والجواد على الاطلاق النى غرقت الكائنات كلها فى بحر
كرمه فهو البتة يراعى العاقبة الحميد والحكمة بالغنى والمصاحبة الكلية الكاملة فى جميع
افعاله وخلقهم ايجادهم فى خلق على وفق حكمته والمصالح ترجع الى مخلوقاته ولا يستفيد
منها احد الا يمكن فيه ولا يزيح به انقصا وقصوراته يمكن فيه بل مستفيد الكمال
والخير العلم هو مخلوقاته وذلك لانه لو تراكب الاولى بالنسبة الى جميع العالم فلما
ان يكون لعدم علمه به ولعدم قدرته عليه اولضته وبخله هو منزلة عن كل ذلك
فيجب وقوعه بارادته واختياره وليس للاختيار معنى سوى ان يكون فعلا بعلمه
وقدرته وارادته والوجوب بالاختيار لا ينافيه واختيار الواجب وعلمه وقدرته
وارادته وقوعه غير معلل بخلاف الممكن اذ لما كان فعلا فى درجة الجواز والامكان
فلا بد من مرجع خارج يمكن صدوره منه ويجب به والطرف المختلف فى نفسه
جايز ومقدور للواجب ممتنع من جهة الحكمة هو كل وجوب بعد تحقق جميع ما لا بد
منه للممكن وعن هذا قلوا ليس فى الامكان ابدع مما كان وليس من ضرورة
الاختيار ان يكون الفعل دائما فى درجة الجواز بحيث يصح فى كل مرتبة فسحقوا مضاه
وانما يتصور ذلك فيمن يكون فعلا ناقصا لغيره يجوز وقوعه ويجب بغيره
وينسخ بانتفاء علته وزوالها وانما يتوهم ذلك من اختيار الممكن شيئا ثم فسحه

وتبدل عزمه فلن ذلك انها هو من قصور عليه ونقصان كما لا يخفى وليس ذلك
 بداخل في حقيقة الاختيار وقياس فعل الواجب على ذلك قياس الغليب على
 الشاهد لها يشاهد من حال نفسه وبنى نوعه او جنسه وهو قياس فاسد
 ثم في تعليل افعال العباد ثلاثة مذاهب التعليل بامر مبين وهو مذهب
 المعتزلة وعدمه مطلقا وهو مذهب الاشعرية والتعليل بصفاته
 الكمالية وهو مذهب الحنفية وغيرهم من اهل الحقيقة على النحو القبيح من بيان
 وربما يلوح من المصنف الجنوح الى مذهب الاول وتابعه في ذلك التفتت ان كلام
 السيد الشريف الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا لا بعد تعلق داع وغرض به على
 مذهب الحنفية او على مختار المصنف واما قول الاشعرية ان كون الفاعل حكيلا
 يقتضى ان يكون له داع وغرض بل على كون فعله مستملا على حكمه ومصلحة فلن
 كل امراد منه اشتغاله على النحو الذي ابليناه فربما بالوفاق ولكنهم لا يقولون
 به بل يقولون ان كل افعاله حكمته ومصلحة ولو عكس الامر لكان الحكمة فيكون انه يمكن
 فهم ان اعتر فوايد لك لفظ الكتم ينفونه معنى وحقيقة يقولون بالسنتهم ما ليس
 في قلوبهم ﴿ قوله ﴾ هي ان رجحان احدها وقد علمت ان الترجيح بلام مرجح
 يوهى اليه ما خرج ترجح تعلق الارادة عن الكلية بعد تناولها نقض للكلية
 العقلية وتخصيصها على طرف الوجود غير مستقيم بل المعنى وقوع احد طرفي
 الممكن من غير مرجح ما محال سواء كل طرف الوجود او طرف العدم وسواء كان
 ذلك تعلق الارادة او غير ما بعد استواء نسبتها الى الطرفين وامكن تعلقها على كليهما
 على سواء فالقول بل ان ارادة الارادة عينها والارادة ترجح لئلا انها تعلق الارادة
 ليس بوجود سفسة فان مرجح الشيء كيف يتصور ان يكون عينه وكيف
 ترجحها لئلاها بعد فرض تساوي نسبتها الى الطرفين وكون التعلق ليس
 بوجود لا يفتنيه عن العلق القول ان نزاع الحكماء انما هو في ترجح احد المتساويين
 من غير مرجح لاني ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا لارادة فورية
 بلامرية وكيف يمكن ان يقال ان غيرهم يقولون بجواز ترجح من غير مرجح
 ﴿ قوله ﴾ قطع التسلسل قلت التسلسل انما يلزم لو لم يجوز الرجحان من غير

مرجح فاذا جاز ذلك يترجح من غير مرجح ويكون موجودا من غير لزوم التسلسل
والاحتياج الى الغير فانظر الى المصنف رحمه الله انه لما عشيبه التعصب فانضمحل
نور عقله وانكسر رأي موقع في تجويز مثل هذه السفسطقوالله سبحانه المستعان
﴿ قوله ﴾ الفاعل هو المرجح كلاما لمعنى له اصلا ﴿ قوله ﴾ انها اوردوا النفع
سند اللين قلنا بل ادعوه بنفع على ما هو المشحون في الاوهام العامة ان الفاعل
المختار في امثال هذه الصور يرجح من غير مرجح وامتناعه بدنيي ينه عليه
مسلتهم دلالة على امتناع الترجيح من غير مرجح وان كل من ادكم النقص بها
فلنمنع التسلوى وعدم المرجح فيها وعليكم البرهان على تخلف الحكم فيه
﴿ قوله ﴾ على ان انا تبرع باثبات ما اوردوه سند اللين في اثباته لينتهض نقضا
للكيفيات التي يدعيها الحكماء بانه ان اريد الرجحان بحسب نفس الامر فهو باطل
قطعا وربما يكون الطريق النقي يختاره الهارب من جو حاموء ديا الى مسابح
يكون فيها لهلكه وان اريد بحسب الاعتقاد فرما يقع الافعال الاختيارية مع عدم
علم بالرجحان كما في الامثلة المشهورة وهم قد سلموا ذلك بقولهم ان غايته عدم
العلم بالرجحان وقد عرفت فيما سبق ان الاعتقاد بالمعنى الاعم الشامل للتخييل
وغيره فلا نسلم انتفاء تخيل الرجحان على الوجه الاجمالي حين سلوكه احد الطريقين
ورما يقع ذلك لسهولة بالنسبة الى اضطراب الطبيعة واضطرابها لور ربما يكون لمكابرة
او غير ذلك وعلى اى حال لا يكون فيه ترجيح من غير مرجح على ان ما اعترفوا به
هو عدم العلم بالرجحان وهو لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده هذا ﴿ قوله ﴾
واذا عرفت هذه آه ولئن ثبتت في زعمك فانما تصير به كبن بنى قصر او هم
مصر افانك خالفت البداة في امور وجوزت محالات تخاصم بها بالجهور
﴿ قوله ﴾ جئنا الى اثبات ما هو الحق آه ذهبت المعتزلة الى استقلال العبد في
افعاله وابتعادها وخلقها من غير مدخل من الواجب سوى ايجاد قدرته الكافية
وارادته الوافية وذهبت الاشاعرة ومن وافقهم الى انه ليس للعبد فيها تأثير
سوى تعلق قدرته وارادتها بها واسم الفعل لا يصنف عليها الا بحاجز او يعبر عنها
بالاكتساب قلنا والكلام في تصوير ذلك وتحصيل معناه قال ابن الهمام موجب

الجبر المحض ليس سوى ان لا تأثير لقدرة العبد في افعاله وهو باطل فهلزومه
 مثله وقولهم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لا على وجه التأثير فيها وهو الكسب
 مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن انما نفهم من الكسب التحصيل انتهى وذهب
 ابو السمحات الاسفرائي الاستاذ من الاشاعرة الى تشريك الفاعلين في اعمل الفعل
 وابوبكر الباقلاني الى التشريك في الوصف ونحى نحوه المصنف وذهب ابن
 الهمام الى تخصيص خلق الله بما سوى العزم المصمم ولهذه المذاهب الثلاثة
 حظ صالح من القدر كما ان السابقون كفاءة كاملة لا يجدون مذهب اهل الحق وهم
 الحنفية والصوفية ان فعل العبد يصدر عنه بقدرته وارادته واختياره
 وتأثيره هو فعل حقيقى يصدق عليه اسم الفعل على الحقيقة ومع ذلك هو موجود
 بايجاد الله سبحانه وخلق على الاستقلال لان الممكن بماله من الجهل الفعلية والحيثيات
 الوجودية انما يتقوم بوجود الواجب بالذات وقدرة العبد وارادته وافعاله
 رشح واثار من صفاته تعالى واسماؤه العلى قال الامام ابو جعفر الطحاوى رحمه الله
 فى كتابه الذى صنعه فى بيان عقايد ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله وافعال العباد
 خلق الله تعالى كسب العباد وقال جنيد البغدادي رحمه الله سئل بعض العلماء
 عن التوحيد فقال هو اليقين فقال السائل بين لى ما هو فقال هو معرفتك ان
 حركات الخلق وسكناتهم هو فعل الله تعالى وحده لا شريك له فاذا فعلت ذلك فقد
 وحدتم وقال الواسطى لما كانت الارواح والاجساد قامتا بالله تعالى وظهر تبها
 بنواتها كذلك قامت الحطرات والحركات بالله تعالى لا بنواتها لا الحطرات
 والحركات فروع الاجساد والارواح وقال ابو القاسم القشيري فى رسالته صرح
 بهذا الكلام ليعلم ان اكسب العبد مخلوقة لله تعالى هذا كلامه وليعلم ان قيام
 الارواح والاجساد والحركات والحطرات بالله عز وجل ليس من جنس قيام
 الاعراض بحالها والصورة بهواها فان ذلك ملول محال فى حق الملك المتعال
 واتحاده تجاور غير ذى بال وعلمت بذلك ان تأثير الممكن فى افعاله وامداره
 لا اثره لا ينافى صدور ما عن الله تعالى بخلق وابدائه بالاستقلال من غير مشاركة
 شىء فيه واجتماع قدر غير قدرة وارادة دون ارادة وهو سبحانه تلم الخير

عام الفيض دائم العطاء فلا يتصور وجود شيء إلا بخلقها وإيجادها إذ لو لم يصدر
عنه شيء مما التحق جهة غير جهة وحيثية دون حيثية فينفسخ التمام وينشلم الوحدة
ويتطرق الاعدام ثم الفعل الاختيلري هو الذي يكون مسبوقا بمباديه الاربع
من التصور بوجه ملو التصديق بفائدة ملو ارادته وصر في القوى المودعة في
الاعضاء بتحرك العضلات وتهديد الاعصاب وليس من ضرورة اختيارية
الفعل ان يبقى في درجة الجواز في كل مرتبة وان يكون مباديه اختيارية كلها فان
صفة العلم والقدر والارادة في شيء من المواد ليست باختيار الموصوف الا
تري ان الله تعالى فاعل مختلر بالاتفاق مع ان علمه وارادته قد رثه ليست صادرة
عنه بالاختيار ومستند الى اختياره والاتوقفت على العلم والقدرة والارادة
ولما لم يعل عليه وقدرته وارادته في الازل لوجود شيء او عدمه لم يمكن خلافه
وذلك لا ينافي اختياره فيوصدوره عنه بالاختيار والقول بان هذه الصفات
قدسية ازلية ولها تعلقات حادثة فيما لايزال هو مختلر في تلك التعلقات سفسة
بينما قلنا لو كل الامر على ذلك لما كل له في الازل لعلمه به ولا قدرة عليه ولا ارادة له
وليست التعلقات امورا تحدث عنه سبحانه شيئا فشيئا بل التعلق هو وصف
اعتباري ينتزع من ملعبه بالنسبة الى متعلقته هذا قوله ثم مع ذلك انه
اعترض عليه بان غوارق العادات وعدم وقوع المراتبات مع توافر الداعي
وسلامة الالات لا تنافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختيلري لجواز ان يكون
المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى
لو اراد العبد شيئا ولو اراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى لا مراد العبد لانتفاء
شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى
ولا يخفى انه على ذلك التقدير يتوقف على عدم ارادة الله تعالى وقوع الفعل
لو عدمه وعدم خلقه او لفسده فلا يكون قدرة العبد كافيلا به يثبت المطلوب
والحق في البين ما اسلفناه فخذ به وثوقا وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل
كل زهو فان كنت من اهل الاقدونك بخطرنا وسواك فتابع به قوله
وايضا لا يمكن الحركة دليل اخر على كون افعال العبد بقصد واختياره مع

عدم كفايته بل اختياجه الى خلقه واجاده سبحانه وردبمع لزوم العلم بتفاصيل ذلك **قوله** **﴿** بمعنى استناده **﴾** اعترض عليه بان الاستناد الى مخلوق الله تعالى لوكن كافيا في كون الفعل مخلوقه تعالى فهو اعتراف بمنه بذهب المعتزلة واغتران من مشربهم فانه لا ينافي كون العبد مؤثرا فيه وموجد له والجواب عنه بان الاستناد لا على سبيل الوجوب لا يمكن الا في الامور الالاموجوده واللامعدومة كلقصد لايسمن ولا يغنى من جوع فان جواز ذلك وامكانه فيها بناء على تجويز الترجيح بلامرجع ولو صرح فليجوز في الامور الالموجوده فيكون المكابرة على البدئية والمخالفة على الجهور في قليل ثم هذا القصد اما ان يكون داخلا في ملكه تعالى ولا يكون وعلى الاول يلزم تفويضه الى العباد وقطع تصرفه تعالى عنه بلا عباد والايحاجد على الثاني يلزم اثبت امر لا يكون ملكا له تعالى بل يكون ملكا لغيره وهل كانت الاستحالة الا في هذه القضية بل له ما في السموات والارض ولا يشرك في حكمه احد او الحق ان المذهب على كعبان بناء على امثال هذه الاراء الركيكة والاهواء السخيفة وانبل شاننا واثبت مقام **﴿** قوله **﴾** اخبرني عن يخرج من صنع العبد آفة فيه نظر لان وقوعه لماكن بقدره العبد وارادته كن بقصده واختياره ولا ينافيه الوجوب بواسطة الاسباب المستندة الى الواجب اذا لا شك في كون الفعل الاختياري مسبوقا بمبادئ غير اختيارية من تصور الامر الملايم واعتقاد الملايمة وانبعث الشوق فان تصور الملايمة واعتقادها غير مقصور فاذا تحققا من غير معارض فانبعث الشوق بعد تحققهما لازم بالضرورة فيلزمه العزم ويلزم من ذلك انبعث القوة المحركة بالضرورة لكن لا يخرج الفعل عن كونه اختياريا فكل فعل يصدر عن فاعله بعد تحقق هذه المبادئ فهو اختياري وكل ما لا يكون مسبوقا بهذه المبادئ فهو ليس باختياري وتجويز ترك الفعل الاختياري بعد حصول المبادئ كتجويز ان يكون الممكن معد وما مع وجوده مال تحققى علمته والقول باناه بالنظر الى الاسباب القريبة اختياري وبالنظر الى الاسباب البعيدة ليس باختياري قول فاسد اذ ليس من ضرورة الفعل الاختياري ان لا يستند الى سبب غير اختياري البتة بل الشيء من غير الوجوب لا يتصور وجوده

قوله ﴿ اخلق القبيح ليس بقبيح وذلك لان الصادر من الخلق جهلته
الوجودية وحيثياته الفعلية وهي ليست بقبيحة ولا القبح من اثر غيره او مشاركة فاعل
اخر بل من بقائه في حالته الاصلية من العدم واعتبر ذلك من الظل فلن ما شاهد فيه
من الظلمة بالنسبة الى المستضى لم يأت من جهة المضي ولا من غيره بل بقي على
حالته الاصلية وعلى ذلك قوله تعالى فمنهم من هدى الله وكثير حققت عليه الضلالة
وقوله في قصة ابراهيم عليه السلام واذا مرضت فهو يشفين وقوله في قصة الجن
لاندرى اشرار يدجن في الارض ام اراد بهم ربهم رشد او قوله لي جزى الذين اسلو اباها
عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى وقوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك
من سيئة فمن نفسك فلن الضلالة والمرض والشر وعمل الاساءة والسيئة ليس
يخرج من خلق الله تعالى وابعاده ولا واقعة بقدرته غيره ولكن لما كان المقدر
المفروض الوجود غير قابل من الكمال الاعلى القدر المحمد ولم يكن بد من وقوعه
على ذلك النحو واما التقدير فهو على وفق الحكمة ومقتضى المصاحقة ومراعات
العاقبة الحميدة وهذا معنى ما يقال ان الخيرات داخلة في القضا والقدر بالنيات
والشروع بالعرض وما ذكره المصنف ليس له معنى محصل ﴿ قوله ﴾ غير مسلمة
قيل عليه هي مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه ولا حاجة الى منعها لان جميع
المباحث السالفة انما كلن لتحقيق كون فعل العبد اختياريا وردبان كونها
متفعا عليها بين الاشاعرة والمعتزلة لا يقتضى كونها مسلمة عند المصنف ففعل المنفية
لا يسلمونها وبلن المقصود تزيين الدليل باصله والقبح في جميع مقدماته
﴿ قوله ﴾ الا يرى ان الله تعالى يحمد على صفاته آه قيل عليه توضيحه سند المنع
بذلك اعجب من منعه المقدمة الاجماعية فلن كون صفات الله تعالى صفات كمال
ومحمود اعليها ليس بالمعنى المتنازع فيه فانه قرر في اول الفصل ان النزاع في
الحسن والقبح بمعنى استحقات العبد المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب
في الآخرة وكيف ذهل عن هذا وردبان اعتبار الثواب والعقاب في المعنى المتنازع
فيه مخصوص بفعل المكلف وامتنع غيره فللعتبر فيه مجرد استحقات المدح والذم
ولاشك ان كل كمال محمود وكل نقص من موم ومصرح بذلك السيد الشريف في

وعليه قوله تعالى قل
ان الله يضل من يشاء
ويهدى اليه من اناب
وليس المعنى ان
الشر والقبح غير
مخلوق لله تعالى عما
يقوله الظالمون بل
المعنى انها مع كون
وجودها وتحقق
ذاتها بايجاد الله تعالى
وخلقه ان قبحهما من
عدم استعدادها
وتوجهها الى نحو اخر من
الوجود لا يكون معه
قبح ونقص لبقائهما
من بعض الجهات
على الحيثية الاصلية
التي هي العدم
الذي لا يكن ان
يكون اثر الفعل الفاعل
ومتعلق الابداع هذا
* منه رحمه الله تعالى *

حواشى الموافق واعتري به هذا القائل فى شرح المقاصد قوله ^{في غاية}
 التناقض قيل ليس فيه تناقض اصلا لان الحسن والقبح المسلمين عندة بمعنى
 صفة كمال ونقصان وما ينفيه من ان الفعل ليس حسنا ولا قبيحا لذاته اولصفة من
 صفاته بحيث يحكم العقل ان فاعله يستحق فى الدنيا المديح او الذم وفى الآخرة
 الثواب او العقاب بل كل مانص الشارع به اوجب له على استحقاق المديح
 او الثواب فحسن او الذم والعقاب فقبیح وليس للمخالن دليل يعتد به ولا منع
 يعول عليه اقول قد عرفت ان الخلاف بيننا وبين الاشاعرة ان المأمور به هل هو
 حسن فى نفسه قبل ورود الشرع والمنهى عنه قبيح كذلك بحيث لو روى الحكمة
 والعاقبة الحميدة لم يمكن ورود الشرع بعكس هذه القضية وان كان فى نفسه مكنتا وغير
 واجب على الله ام ليس كذلك فقلنا نعم والاشاعرة لا فعندنا كل مأمور به حسن وكل
 منهى عنه قبيح وان لم يرد به شرع ولا نطق به وحي لكن وجوب الحسن او مشروعيته وحرمة
 القبيح او منكريته لا يثبت الا بورد الشرع وهذا معنى قولنا ان العقل ليس يحاكم وانما
 الحاكم هو الله تعالى خلافا للمعتزلة ومن يخدوخذوهم وذلك ان حسن بعض الاشياء
 وقبحها عقلى خلافا للاشاعرة ومن وافقهم ومتعلق المديح والثواب هو كون الشيء
 محمودا كاملا ومتعلق الذم والعقاب هو كونه ناقصا من مافقوله الاشعرى كل
 مانص به الشارع اوجب له على استحقاق المديح والثواب فحسن او الذم
 والعقاب فقبیح ان اراد به ان ثبوت الحسن والقبح ليس فى نفسه بل انها موثقة
 الشارع فلو عكس الامر لكان بالعكس فبطلانه واضح مما بيناه سابقا وان اراد ان
 استحقاق فاعله الثواب فى الآخرة او العقاب لا يعرف الا بنص الشارع فمرحبا
 بالوفائق فليس خصومهم فى ذلك الا الذين يقولون ان العقل حاكم فى الاحكام
 الشرعية وان زعم ان متعلق المديح والثواب والمجهة الصالحة لشرعية الحكم غير
 الحسن النى هو كون الشيء كاملا محمودا ومتعلق الذم والعقاب الجهة الصالحة
 لورود النهى هو غير القبح النى هو كون الشيء ناقصا من مافقوله ليس لهم لك
 دليل يزاهم مزير بلب او يصادم طنين ذلب وبر امين من متباهاة وهججه
 زاهرة لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا يتمكن المخلص من منعوق قدمه

منها ومن الله الفضل والاعسان **قوله** **﴿** وعند بعض اصحابنا بل كلهم كما امر
 في صدر الكتاب وانما الخلاف بين بعضهم في تعلق الحكم قبل ورود الشرع
﴿ قوله **﴿** لان وجوب تصديق آه قيل عليه ان وجوب التصديق وحرمة
 الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعاً لا نزاع في كونه عقلياً كالمتصور
 بوجود الصانع واما بمعنى استحتم الثواب والعقاب في الاجل فيجوز ان يكون
 ثابتاً بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واطهار المعجزة فانه بمنزلة
 نص على انه يجب تصديق كل ما خبر به ويحرم كذبه او يحكم الله القديم بوجوب
 اطاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه الصلوة
 والسلام بعد ما ثبت صدقه بالليل القطعي وفيه نظر اما اولاً فلان وجوب
 التصديق وحرمة الكذب اذا لم يكن الحسن والقبح عقلياً كيف يجزم العقل به بل
 لا طريق له اليه اصلاً اذ يمكن على رأيهم ورود الشرع بخلاف ما يدركه العقل
 ومع جواز ذلك لا يحصل الجزم قطعاً واما ثانياً فلان سلم ان اثبت المعجزة يتوقف
 على اعتبار كونها بمنزلة نص في ذلك واما ثالثاً فلانه لا يتصور ثبوت الشرع
 عندنا بحكم الله القديم لان المراد من ثبوته حصول العلم عند الممكن بانه
 عند الله كذا الاثبوت في نفسه وانما هو بحكم الله القديم لاثبوته عندنا وقال السيد
 الشريف قدس سره ابتداء وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى
 الاستحتم لا المذكور لا يجوز ان يكون ثابتاً شرعاً بنص الشارع سواء نص على
 الحكم المذكور او على دليله اما الاول فلما مر واما الثاني فلان ثبوته بدليله
 المنصوص انما هو بطريق الاستدلال وعلى تقدير التسليم لانص من الشارع
 على دليله سوى اظهار المعجزة لصدق دعواه النبوة وهو ليس بنص بمعنى
 طلب الشارع الموجب لكون الحكم شرعياً ولا خفاء ان اثبت المعجزة لدعوى
 النبوة لا يتوقف على اعتبار كون المعجزة بمنزلة النص وايضاً نحن نجد من
 انفسنا ان من ادعى النبوة واطهر المعجزة على صدق دعواه ثم كذب في بعض
 اقواله قصداً بلا تعريض مدعيه انه محكم الله تعالى بانه ليس كذلك يستحق العقاب
 ولا شك ان المنزاع في مثل مكابرو بهذا التقرير يكون الجواب المذكور على

طرف انتهى وهو كلام حسن وانى في رد ما قيل ولى كلام اخر اثبتته في ناظورة الحق وفي حواشى شرح العنصرية ومن سره ان يقف عليه فليرجع اليه **قوله** وكذلك امتثال او امر النبي آه قيل عليه الوجوب بمعنى اللزوم العقلى ثابت بالدالة القطعية وبمعنى استحقات الثواب على الفعل والعقاب على التارك ثابت بنص الشارع على دليله كهامر وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلى النبى هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة العقلية في المسئلة الهندسية ثم استحقات الثواب والعقاب امر اخر يثبت بحكم الشرع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات ورد بانه لا دليل اصلا على لزوم امتثال او امر النبي عليه السلام لزوما عقليا ولا على لزوم الصديق على خبره عقليا خصوصا على راي الاشاعرة بانه لا لزوم عقلايين الدليل العقلى ومطلوه ثم الكلام بعد ذلك في الوجوب شرعا هب انه لنزوم امتثال او امره لزوما عقليا فهم يثبت وجوب تصديق قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول شرعا ولى ليس الكلام الا فيه والحق في هذه المسئلة ما قررناه في كتبنا **قوله** فان الاصاح واجب اه قيل عليه لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه تعالى بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على التارك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ورد بان الثواب والعقاب لا يعتبران بالنظر اليه تعالى في هذا المعنى على ما اعترف به في شرح المقاصد وجعل الوجوب على الله تعالى على من هبهم فرع الحسن العقلى على ان بطلان قولنا ورعى في نفسه لا يدل على عدم قول صاحبه وعدم اعتقاده اذ يكون ذلك لغفلة او عناد وحمية والقول بان معنى الوجوب عندهم بمعنى لزومه عقلا فليس هذا من هبنا للمعتزلة وان مال كلام بعض المتأخرين منهم اليه وبان معناه ما يحمد على فعله ويندم على تركه عقلا فمعنى الخلائ انه لا يستحق عندنا النعم بتركه فعل اصلا ويستحق بتركه بعض الافعال عندهم فليس بشيء قل ذلك ما ذكره المصنف من التناقض في قول الاشعري **قوله** اذا كلن جميع اجزائه حسنا قيل عليه اذا كلن الشئ حسنا بجميع اجزائه كلن حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزاء مجردا من مطلق ورد بانه لم يرد بذلك ان يكون حسنا في نفسه بل ما كان حسنا باعتبار معنى فيه على ما يرشد

اليه تفسيره بقوله بهيئته انه لا يكون جزء واحد منه فيبطل عينه فانه اذا كان فيبطل
 العين بطل يمكن اتصافه بالحسن باعتبار جزء اخر فيه لاستحالة صدق الضدين
 وبالمجملة انه يكون في هذا القسم جزء منه حسنا للمعنى في نفسه ويكون الاجزاء الاخرى
 حسنة لهذا المعنى في ذلك الجزء وتكون في نفسها غير متصفة بالحسن والقبح **قوله**
 وكذا القبح آه قيل عليه مقتضى تقسيمه ان القبح قد يكون في جميع اجزائه
 ولا وجود لذلك وهو ممنوع **قوله** سقوط التكليف وعلى ذلك حمل
 عبارة فخر الاسلام سقوط هذا الوصف وان كل ظاهر ما الاشارة الى الوصف لان
 الساقط حال الاكراه هو كون الاقرار ما موراه لاحسنه فانه باق على حاله حتى لو
 صبر عليه حتى قتل كل ملجور لو قد يمنع ذلك **قوله** كالتصديق والمعتبر
 منه في الايمان على ما ذكره المصنف امر اختياري هو نسبة الصديق الى المخبر
 اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسب اليه
 اختيارا لم يكن ذلك تصديقا لايانها انتهى وهو غير التصديق الميزاني الذي هو
 حصول صورة التاليف ووقوع نسبة الصديق الى المخبر في القلب من غير اختيار
 وهذا هو مراد السيد الشريف قدس سره فيما بينه بان التصديق للميزاني هو
 قبول الوقوع النسبة او لا وقوعها والتصديق الاياني هو قبول نبوة محمد صلى
 الله عليه وسلم والزام متابعتها على نفسه في جميع ما اخبر به وبينهما بون بعيد
 فجعلهما واحدا وهم شديدوا القصر على المغايرة باعتبار عموم المتعلق وخصوصه
 تقصير فلا تكن من القاصرين وذهب الشيخ العلامة نظام الدين عبد الرحيم
 الهروي الى انه لا بد في الايمان من التسليم الذي هو فعل اختياري لانه رأس
 العبادات واساس المشروعات وقد تعلق به التكليف او لا بالذات وقد قال
 الله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم
 حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وقالوا هجوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا
 ومنع حصول التصديق الميزاني للكفار المعاندين مكابرة وعناد والقول بان كفره
 باعتبار عدم الاقرار باطل فان منهم من يقر بلسانه ويصدق بجهانه ولكن بابي عن
 الايمان انفة وحمة كما يقال في ابي طالب انه كان يصدق بحقية نبوة محمد عليه

للسلام ويعترف بصدقه ومع ذلك يأنف عن اتباع اليتيم الذي ربه لمو تعبير قر يش
 بهو بتركه ليلته وجد عليها باله وقال **﴿شعر﴾** والله لن يصلوا اليك بجمعهم * حتى اوسد
 في التراب دفينا * فامدح بامر لك ما عليك غضاضة * وابشر بذالك وقر منه
 عيوننا * ودعوتني وزعمت انك ناصح * ولقد صدقت وكنت ثم امينا *
 وعرضت ديننا للاحالة انه * من خير اديان البرية ديننا * لولا الملامة او حذر
 مسبة * لو جدتني سمح بذاك مبينا * وكباروى عن الحرث بن عثمان بن
 نوفل بن عبد منلى انه اتى النبى عليه السلام فقال نحن نعلم انك على الحق ولكننا
 نخشى ان اتبعناك وخلفنا العرب وانما نحن اكلة راس ان يخطفونا من ارضنا فنزل
 قوله تعالى اولم نمكن لهم حرما لآلية وعن مقاتل ان ابوجهل طاق بالبيت ذات ليلة
 ومعه الوليد بن المغيرة فتحدثا في شأن النبى صلى الله عليه وسلم فقال ابو جهل
 والله لا علم ان هذا صادق فقال له ما ذلك قال يا ابا عبد الله سمى كنانسيه في مبله
 الصادق الامين فلما تم عقله كمل رشك نسيه الكذاب الحامين والله لا علم انه لصادق
 قال فها منعك ان تصدقه وتؤمن به قال يتحدث عنى بنت قريش اى قد اتبعته يتيم
 ابى طالب فنزل لقوله افرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم الآلة والقول
 بان ذلك لاستكباره عن الادعان وعدم رضاه بالايمان اقرار باعتبار التسليم فلان
 الاستكبار وعدم الرضاء هو عدم التسليم ومن ذلك تكفير بعض المصدقين
 المقرين بباي صدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار على ان التكفير
 من وجد فيه التصديق المعتبر في الايمان والافرار باللسان بصد وعلامات
 التكذيب انما هو قضاء لادبانه فانه مؤمن عند الله تعالى وانما يجعله كافرا ونجى
 عليه احكام الكفار اتباعا للظاهر والله يتولى السرائر ولم ينه بحد من اصحابنا
 الى اعتبار امر زائد على التصديق والافرار في حقيقة الايمان وجودى او عدمى
 هو انتفاء تلك الامارات مثلا وتحقيق المقام ان التصديق يطلق بحسب اللغة
 على معان ثلاثة ما هو المأخوذ من الصدق الذى هو وصف المخبر يتعلق به
 ويصدق وصفه حقيقة الاذعان بانه مخبر عن كلام واقعى وامر ثابت فى نفس
 الامر وما هو المأخوذ مما هو وصف نفس الخبر وقول المخبر يتعلق به وبصدق

وحقيقته ان تدعى بان معنيه صادق ومطابق للواقع وبالجملة هو ان تنسب
القول او القول بلختيارك الى الصديق وتنفاد له وهذا هو التصديق الايماني الذي
اعتبر فيه الاذعن الى الخضوع والذل وانقياد الباطن وتسليم القلب من قولهم
فاقفة من عيان اي منقاد سلسة الرئيس وهذا ان المعنيان متلازمان في الوجود
والعدم بيد ان صدق الخبر اولى والخبر ثا نوى وليس المعنى ان التسليم امر
خارج عن التصديق وركن اخر من الايمان وذلك لانه من باب التفعيل ومن
ضرورته النسبة الى الماخذ بالاخيار ثم يؤخذ من هذا التصديق اولاً وبالذات
بتنقيص معناه بطرح النسبة المذكورة على ما هو المعروف من وجوه الاشتقاق
وثانياً بالعرض من الصديق الذي هو ملخذه يتعلق بنفس القول ويحصل قبل
حصول المعنى الاول وحقيقته حصول صورة التاليف ووقوع نسبة الصديق في
القلب وهذا هو التصديق الميزاني الذي يورث اوائل كتب المنطقى ولم
يكتفى به في الايمان احد سوى التفتل ان وقع به في الايمان بما جاء به الرسول عليه
الصلوة والسلام ونسب جملة الائمة المحققين المتقدمين وهذا ان المتأخرين
الى الوهم حيث قال وجعل مغاير التصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار
منوع الى اخر ما قال وقد عرفت فسادهم لما توجه عليه الاشكال في التكليف
به والامثال لان التكليف انما يرد بالافعال الاختيارية التي يتمكن العبد من
الامتثال بها والتصديق الميزاني ليس كذلك تحمل في دفعه بان الامر بالايمان
يصح باعتبار اشتماله على الاقرار ومصرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع
واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح
الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وانت تعلم ان الايمان نفسه مأمور به وورد
التكليف به اولاً وبالذات دون رفع الموانع وترتيب المقدمات وكيف يصح ان
لا يكون التصديق مأموراً به خصوصاً على راي من لم يعتبر الاقرار جزء من
الايمان وما ذكره من الاستشهاد بالعلم وكونه مأموراً به كما في قوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا هو واعلم ان الله عز يز حكيم غير ناهض بالشهادة له فان العلم بالامور به في
خطاب الشارع هو التصديق الايماني والمصنف وان طال نزاعه في اثبات التسليم مع

للمصنف رحمه الله
تعالى * شعر * نظم
بي نظام اركا فرم *
خواند * چراغ كذب
را نبود فروغى *
مسلمين خوانمش
زيرا نباشد *
دروغى را مكافلت
جز دروغى * منه
رحمه الله تعالى *

الشيخ نظام الدين الهروي واحى الى ملاحى اليه من الهشاحنة الا انه نزاع
 لفظى فانه لا ينكر كون التصديق الايماني هو نسبة الصدق الى المخبر بالاختيار
 وذلك هو الذى عبر عنه الهروي بالتسليم والهراد التسليم الباطنى وليس
 المراد انه امر زائد على حقيقة التصديق وركن اخر منه وكون هذا النزاع
 لفظي لمن هذه الجهة لا من حيث ان التصديق اليه انى هو المركب من التصورات
 الثلاثة والحكم ومن جعل التصديق الايماني عين المنطقى جعل نفس المركب من
 الامور الاربعة ومن جعل غير ه جعل جزء منه فانه سفسطة هذا والله الهادى الى
 الصواب **قوله** ولا كذلك سائر الافعال فصلا للتفاوت في مراتبها لا
 فعالا لحسنه بكونه ركنها اصليا لا يحتمل السقوط وهو التصديق وكونه ركنها زائدا
 يحتمل السقوط وهو الاقرار وبكونه غير ركن منه وهو الاعمال وهى ايضا متفاوتة
 في كونها حسنة لعينها لا تشبه الحسن لغيره اصلا وهو الصلوة وكونها حسنة لمعنى في نفسها
 تشبه الحسن لغيره كالزكوة والصوم والحج وكونها حسنة لغيرها **قوله**
 فارفع الوسائط آه ولانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن
 باعتبارها وذلك لان الوسائط هى الحاجة والشهوة وشرف المكان لادفع الحاجة
 وقهر النفس وزيارة البيت فانها نفس تلك العبادات فكيف تكون وسائط
 حسنها لا يقال الوسائط ما يكون حسن الفعل لاجل حسن ظهورها ان الحاجتوما بعد ما
 ليست كذلك لانا لانسلم ان الوسائط يجب ان تكون متصنة بها يتصرف به
 ذو الوسائط بوساطتها الا ترى انهم اعتبروا في حسن الجهاد كفر الكافر
قوله فصارت تعبدا محضاً آه قيل وذلك لانها حسنة
 بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصلا كل منها كانه
 حسن لا بوسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فهو ناقصان
 احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بوسطة امور يعرف العقل
 انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسائط وانها في حكم
 العدم حتى كل المقصود بالامر هو نفس الافعال التى ورد الامر به لورده السيد الشريف
 قدس سره بان هذا يقتضى ان لا يكون لهذا القسم حسن اصلا لمعنى في نفسه ولا
 لمعنى في غيره اما الاول فظاهر فانه ليس له حسن بالنظر الى نفسه على ما فسر القائل

واما الثاني فلان حسن الوسائط اذا لم يعتبر وجعل حسنهما كالعدم فلو لي ان لا يحسن
 الغير بسببها فيكون قوله فصلا كل منها كانه حسن لا بواسطة في غاية الركاكز كلام
 المصنف رحمه الله في غاية البراءة عنه حيث لم يجعل الامور حسنة بالغير
 بل قال يشبه ان يكون حسنهما بالغير لكن ارتفع الوسائط فصارت تعبدا
 محض لله تعالى وحينئذ يتوجه عليه ما اورده بقوله يرد عليه وجوابه ما ذكره من
 الوجهين لا ما ذكره هذا القائل لعدم استقامته انتهى لا يقال هذا انها يلزم اذا كان
 حسن الوسائط ساقط من كل وجه وليس كذلك يدل عليه قوله **فقال** بالنظر الى هذا
 المعنى **آه** لانا نقول حسنهما ان كان باعتبار بقاء الحسن فلا تكون الوسائط ساقطة
 والا فلا يكون حسنا اصلا على انه مخالف للكلام المصنف حيث يدل على ان ثبوت
 الحسن له في نفس الامر بالغير وكونه حسنا لمعنى في نفسه على سبيل التشبيه
 على عكس ما ذكره المصنف ولا يقال ان عدم الحسن له بالنظر الى نفسه عدمه اذا
 نظر الى خصوص ذلك الفعل وقطع النظر عن كونها عبادة مأمور بها فلا
 ينافي حسنهما باعتبار كونها عبادة مأمور بها ومعنى جعل حسن الوسائط كالعدم جعلها
 مضمحل في جنب هذا الحسن لانه لا يلايم كلامه ولا سيما في ماسياتي وجعلت من قبيل
 الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأمورا به **قوله** يرد عليه اجيب عنه بان حسن
 هذه العبادات الثلاث وان كان لغير ما بد لالة العقل الان ذلك الغير في حكم عدم
 بناء على ما ذكرنا فصارت كأنها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت
 بها هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه
 مأمورا به كما هو مذهب الاشعري ولا يخفى ركازة هذا الجواب لانه اذا جعل
 الامر النسي كل الحسن لاجله كالعدم ولم يعتبر كونه مأمورا به فبان شيء يكون
 حسنا حتى يالحق بالحسن لمعنى في نفسه ولا يندفع به الاشكال الوارد على تقسيم
 الحسن لمعنى في نفسه على هذه الاقسام **قوله** لكونه مأمورا به بان
 يكون جهة حسنة كونه مأمورا به لا غير فلو ورد به النهي لكان قبيحا ويكون كونه
 منهيا عنه جهة قبيحة ويصح عنده ورود الامر بها هو قبيح بحكم العقل والنهي عما هو
 حسن كذلك واما نحن معاشر الخنفية فلا نجعل جهة الحسن كونه مأمورا به والقبح
 كونه منهيا عنه بل انها تستدل بذلك على انه حسن في نفسه وقبيح وان لم ندر

الجهة الصالحة لذلك ولا يمكن انعكس ﴿ قوله ﴾ يقتضى كونه عدلا واحسانا
قبل عليه لانزاع الاشعرى فى كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع
وانما انزاع فى كونه مناطا للمدح عاجلا والثوب آجلا وليس بشيء فان مقصود
المحسن فى هذا المقام ليس الا ان يورد الامر بشيء يدل على حسنه وكونه عدلا
واحسانا سواء كان ذلك المحسن مناطا للمدح والثواب او لا ولا ريب فى دلالة الآية
على هذا المقصود واما كون الحسن مناطا للمدح والثواب والقبح مناطا للذم
والعقاب فقد بين فى محله وكشف عنه الغطاء بيانا تميز به الصواب والخطاء
﴿ قوله ﴾ فالامر بالزكوة قيل عليه لانسلم انه امر مطلق بل العقل قرينة على
انه امر به بالدفع حاجة الفقير ونحوه وورد بان العقل انما يكون قرينة على ذلك فى
بدء الملاحظة واما بعد التأمل فيعلم ان حسن الواسطة ساقط عن درجة الاعتبار
فلا قرينة فيه لانزال العقل عن كونه قرينة لذلك ﴿ قوله ﴾ فلا يحتاج الى الوضوء
لان افتعال الصلوة الى الوضوء لكونه طهارة لكونه عبادة ولا يتوقف على النية
الاوصى كونه عبادة ﴿ قوله ﴾ من القسم الاول وهو الحسن لمعنى فى نفسه
والضرب الاول منه ما لا يقبل سقوط التكليف بحال ﴿ قوله ﴾ ويصرى عنه ان
دل الدليل على احتمال سقوط التكليف به كالصلوة او على كونه شبيها بالحسن
لغيره كالزكوة وعلى كونه حسنا لمعنى فى غيره كالجهاد ﴿ قوله ﴾ اى النى لا
يقبل اه الاولى ان يذكر هذا بعد قوله يتناول الضرب الاول او ارد عليه بانه
مخالق لما فى ساكن الكتب من ان الامر المطلق يقتضى حسن الامور به لمعنى فى
نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف ولما ذكره شراح كلام فخر
الاسلام من ان المراد من الضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة
لما الحق به حكماء هو الشبيه بالحسن لمعنى فى غيره كالزكوة والمراد بالضرب
الثانى ما يكون حسنا لمعنى فى غيره وبن قوله لان كمال الامر يقتضى اهد دليل لتناول
الامر المطلق للضرب الاول وقوله كونه عبادة اهد دليل اخر فى هذا المدعى
ولا خفاء فى عدم دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به بل انما يدل على كونه
حسنا لمعنى فى نفسه وورد بان اقتضاء الامر المطلق لحسن الامور بد لمعنى فى نفسه

بجامع عدم احتمال السقوط والظاهر من كلام فخر الاسلام وباحتمل الضرب الثاني بدليل
 ان يكون قسما من القسم الاول كما حمل عليه المصنف لا قسميه كما حملوه وبان في تغيير
 الاسلوب في قوله وكونه عبادة دون ان يقول ولان كونه آشارة الى ان ذلك دليل على
 اقتضائه الحسن لمعنى في نفسه فحسب ولذلك فسر المصنف رحمه الله بقوله اشارة
 الى الحسن لمعنى في نفسه **قوله** وفي الثاني يوجب أه على خلاف فخر الاسلام حيث
 قال الامر المطلق في اقتضائه صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال
 الامر يقتضى كمال صفة المأمور به وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى وباحتمل
 الضرب الثاني انتهى **قوله** والفرق بينهما وهوان المقتضى مقدم على
 الامر بان يكون حسنا في نفسه اى مع قطع النظر عن تعلق الامر به وقبله لان الامر
 لا يتعلق الا بما هو حسن والهوجب متأخر عنه يوجب الامر من جهة كونه مأمورا به فلا يكون
 الا بعد ورود الامر به لكن حسن العبادة بما هي عبادة ليس حسنا واجبه الامر وانما هو
 حسن ثبت لها لكونها مأمورا بها فان حسن المأمور به عند نامن مدلولات الامر
 وانما يكون حسن العبادة من موجبات الامر بناء على ما ذهب اليه الاشعري من نفى
 الحسن العقلى فلعل الاحسن عبارة فخر الاسلام رحمه الله فتأمل **قوله** فصل
 هذا الفصل لبيان قسم ثالث من الحسن ويسمى الجامع لانه يجتمع فيه الحسن بعينه
 والحسن لغيره باعتبارين كظهر المحلوق باذائه فانه بعد ما كل حسنا لنفسه
 صار حسنا لغيره ايضا احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى ونظير ذلك
 المرأة الجميلة اذا تزينت استزادت حسنا ومن تفاريع هذا ان وجوب اداء
 العبادة يتوقف على القدرة الممكنة التى بها يتمكن العبد من اداها توقف
 وجوب الصنع على وجوب الجمعة فيكون حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته
قوله لانه لا يليق من الحكيم اذا ابتلاء انما يتحقق فيما يفعل العبد باختياره
 فيثلب عليه او يتركه باختياره فيعاقب به واذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل
 منه كان مجبور اعلى تركه فيكون معنورا فلا يتحقق معنى الابتلاء وحكمة التكليف
 وقوله تعالى ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به استعانة عن تحميل ما لا يطيقه من العقوبات
 النازلة على من قبلنا لا عن تكليفه به وافتقاره الى المعتر لتبناه على وجوب الاصالح

عليه تعالى عنه عندهم ﴿ قوله ﴾ وهو غير واقع في الممتنع آه أعلم أن مالا يطيقه العبد على مراتب ما يمتنع في ذاته كجمع النقيضين وخلق القديم مالا يتعلق به القدرة أصلاً وما يمكن في نفسه ولكن لا يتعلق به القدرة الحادثة أصلاً كخلق الجسم أو إعادة كحمل الجبل والصعود إلى السماء وما يمكن صدوره من العبد إلا أنه امتنع لسبق القول وجرى القضاء ومضى القدر بان يتعلق علم الله تعالى وأرادته وقضاؤه على خلافه ولا خلاف لأحد في جواز عقله وقوعه شرعاً كما أن الأول لا يقع ولا يجوز وفاقاً وإنما الخلاف في النوع الثاني فقالت الأشعرية يجوز عقلاً إذا لعباد ما يليه فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وأما قوله تعالى أنه يؤتى باسمه هو الأعلى بتكليف بل خطاب تعجيز وقالت الحنفية لا يجوز عقلاً ولا يقع شرعاً لأن قضية الحكمة تباها ولكن هذا من مذهب المتأخرين منهم وأما المتقدمون فلا يتخطون عن حدود الشرع في أمثاله ولا يتصرفون في معاني الآيات لعدم تعلق الحكم الناجز به والشرع لم يتكلم في جوازه وعدمه حتى يكون اعتقاده داخل في عقد الدين ﴿ قوله ﴾ واقع عند الأشعرية وأعل نسبة ذلك إليه بناء على مذهبه من القول بالجبر في خلق الأفعال وكونها غير واقعة بقدرة العباد أصلاً فيكون التكليف بها تكليفاً بالمحال ولا يخفى عليك أنه غير مختص بالإيمان أبي جهل بل جميع التكليف على ذلك ركن تكليفاً بالمحال نعم ذهب بعض أصحابه كابي المعالي الجويني وفخر الدين الرازي وغيرهما إلى أن تكليف أبي لهب بالإيمان تكليف بالمحال لذاته إذ من جملة ما علم مجيئه أنه لا يوم من وكليفه بأن يصدق في أن لا يصدق ويند عن ما وجد في نفسه خلافه مستحيل بالذات قطعاً ولا محالة أنه خلاف النص والاجماع ولو سلم الامتناع بالذات فهو إذعانه بخصوص أنه لا يؤمن وإنما يكلف به إذا وصل إليه بخصوصه وهو ممنوع وتبأ به ودخوله النار لا يدل على تأييد كفره وسؤا تمته لا محالة أن يدخلها بكثرة يرتكبها بعد الإيمان وأن يكون لسبب آخر بل لمحض الابتلاء وأن كان مطيعاً وهذا وإن لم يجز شرعاً ولكن يمكن أن يجوزه أبو لهب ولا يستبعده هذا

قوله ﴿ قلنا لكن للعبد آه اعتراف بان العبد غير قادر في فعله واذنه غير
 صادر من تأثيره فيه وانما معنى كون العبد قادر الافعال مصدر الهال بالهتاء باعتبار ان
 القصد اختياري وماله الى تخصيص خلق العبد واجاده بالقصد على ما ذهب اليه ابن
 الهمام وليس هذا الجواب على طبق ما فصله في الرد من ان الرابع فانه كل محصل اثبات
 التأثير للعبد في الامور التي ليست بموجودة ولا معدومة على العموم في الافعال
 والاطلاق في التأثير واذنه كل مفيد في الجواب مع ودهن وركاكة في الباب ولا على
 مذاق مامشي اليه السلف الصالحون من الحنفية وغيرهم وهو ان العبد مختار في افعاله
 وانها صادرة عنه باختياره وواقعة به عمله وتأثيره والتدبير هو من خواص الواجب هو
 الخلق والابجاد وافادة الوجود ولكن فعل العبد وتأثيره هو بمنه خلق الله تعالى
 واجاده لماتقرر في مقره ان تقوم الممكن في ذاته وصفاته وافعاله وسائر جهاته
 انها هو بالواجب فان كل حيثية من حيثياته النعائية وكل جهة من جهاته الوجودية
 راجعة الى الله تعالى وصايرة اليه سبحانه الا الى الله تصير الامور وقد صرح الامام
 ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في عقيدة ابي حنيفة واصحابه ان فعل للعبد هو خلق الله
 تعالى قوله ﴿ جواب عن دليل الاشعري انه دليل اخر له انه لا يدل على ان
 ما علم الله انه لا يقع بخلاف الاول فانه علم يتناول ما علم الله انه يقع قوله ﴿
 والعلم تابع للمعلوم انه مهيد وتوطية لبيان ان تعلق علم الله تعالى بشي لا يوجب
 لونه غير مقدور لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان المعلوم اصل في الموازنة ومناظ
 للمطابقة وليس المراد من هذا الكلام ان العلم لا يتعلق بالبعد الوقوع على ما
 توهم حتى يرده عليه ان علم الله تعالى ازل والمعلوم احدث فيما لا يزال وقيل عليه
 لاحاجة اليه في الجواب بل يكفي فيه ان الوجوب والامتناع بواسطة علم الله
 تعالى واخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور لا يجب لان الله تعالى يعلم انه
 بوع من اولايه من باختياره وقد رتبته في علمه ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه
 وكذا الحال في الاخبار ورد بان في هذا الجواب اعترافا باعتبار تبعية العلم
 للمعلوم اذ لو كان الامر بالعكس بان يكون العلم سبباً لوقوع موجبة
 الموقوع وعدمه مثلاً لا يبقى للعبد اختيار اصلاً ولنا في هذا الباب كلام اخر اوردناه في

تصانيفنا **قوله** **﴿** اي عن ان افسره **﴾** بهذا لان الامكان الذاتي غير كافي في كونه
مقدور العبد وتوجيه هذا الدال للاشعري بان اجهل مكلف بالايمان وهو
تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يوء من
فقد كفى بان يصدق في ان لا يصدق به وهو محال في لزوم وقوع التكليف بالمتنع
بالذات فضلا عما لا يطابق مناقض لما سبق من المصنعي من ان التكليف بالمتنع
لذاته غير واقع اتفاقا ما ومنه ثم الجواب عنه بان تكليفه بجميع ما نزل الله انما
كل قبل الاخبار بانه لا يوء من وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق به
سفسطة لان الايمان لا يختلف باختلاف الاشخاص والازمان لانه حقيقة واحدة بل
الجواب ان الايمان تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به من عند
الله تعالى وهو امور لا تحصى فيكفى فيه الاجمال لكن لو دعى داع الى الالتفات الى
التفاصيل وجب في الجمع اعطاء حكمه وايداء حظه من التصديق فبوزان يكون
مجيئه عليه السلام بعدم تصديق اجهل غير معلوم له **﴿** قوله **﴾** وعنده آه
نقص لدليل الاشعري بان يلزم عليه ان يكون جميع التكليفات تكليفا بما لا يطابق
لانه لا مدخل لقدرة العبد في افعاله **﴿** قوله **﴾** على ان الاصاح واجب على آه
الاصاح لا بدعائه سبحانه اذ لا نزاع بيننا وبينهم في وجوب الاصاح الاحسن
بالنسبة الى كل الكائنات عنه سبحانه بعلمه وارادته وقدرته واختياره قال المصنعي
في تعديل العلوم ان افعاله تعالى يترتب عليها الحكم على سبيل اللزوم عقلا بمعنى
عدم جواز الانفكاك منه فلا لا وجوباً قال ابو المعين في تبصرة الدلة ان ارسال
الرسال عند اصحابنا في حيز الواجبات لا بمعنى انه واجب على الله تعالى بالاجاب
احداً وبإيجابه على نفسه بل بمعنى انه من مقتضيات الحكمة متحقق الوجود
ويستحيل ان لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات الحكمة والى هذا القول ذهب
جميع من يقول بالحسن والقبح العقليين وابو العباس القلانسي من اصحاب
الحديث هذا كلامه وقال ابو البركات في عمدة العقائد هو في حيز الممكنات
بل في حيز الواجبات هذا ولا شك ان الوجوب بالاختيار لاينا في الاختيار وهذا
هو المذهب المقرر عند الحنفية شكر الله مسامحةهم بالجملة ان الاصاح يجب عنه

خلا فلا ييوسف رحمه الله وان كان القتل ممتنعا في هذه الصورة عادة وعقلا فانه
 لا يشترط الامكان وذلك لان انعقاد اليمين في هذه الصورة على ان الله الحيوة
 السابقة على الموت وقد زالت بالموت فلا يتصورا عاداتها بخلاف الصورة
 الاولى فان انعقادها على الحيوة التي يخلقها الله فيه بعد ذلك وهو ممكن البتة
 والمسئلة شهدت بان الائمة العظام متفقون على القول بامتناع اعادة المعدموم
 بعينهم وان عاند اهل انكلام وجادلوا فيه بالباطل ولا اعتدوا بهم وحجتهم
 داحضة عند ربهم ﴿ قوله ﴾ اذ لو كانت سابقة زمانا له ولو وجدت بعد الفعل
 لم يكن مقدورا بمعنى ما يصح ان يتعلق به القدرة ويصح صدوره بتاثيرها
 على مذهب اليه الاشاعة والحق ان القدرة ليست صفة مؤثرة وانها صفة
 مصححة للصدور عن المحل ولوسلم فالفعل بعد الوجود مقدور بمعنى الصادر
 بالقدرة والفاعل قادر عليه مصدره ﴿ قوله ﴾ يناقض آه لان الزاد
 والرا حلة ليست عبارة عن سلامة الاسباب والالات بل هي من قبيل الاسباب اذ لا يتم
 البيت سبيل الحج الابها ﴿ قوله ﴾ ما يوجب اليسر على الاداء ووجه بان على
 للظرفية بمعنى في كما في قوله تعالى ودخل المدينة على حين غفلة من اهلها وقوله
 ماتتوا الشياطين على ملك سليمان اى في ملكه على ما صرح به في معنى اللبيب
 وغيره لان اليسر والعسر انما يكونان على العبد قال الله تعالى عسير على
 الكافرين غير يسير وقيل والظاهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد
 ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة كرامة من الله تعالى ومنته منه مرة اخرى ﴿ قوله ﴾
 نوع نظر اعيب عنه بالتزام الفوات في صورة الهلاك فانه لا محذور فيه لانه
 ما فوت على احد ملكا ولا يد ابل الهالقه ملكا ويد اوانها على الفقير في ان
 يعين محلا للصرف اليه ولصاحب الحال الخيار في اختيار ما شاء من الاحمال
 والزكوة من الامورات المطلقة لا تستلزم الفور فلا ياتم بالتأخير وبان معنى
 انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا
 وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق القرامة
 والتضمين فيصير عسر اوليس المراد ان نفس اليسر يصير

عسر افانه محال عقلا فليتنامل انه الميسر لكل عيسر ﴿ قوله ﴾ فعلى التراخى
اهليس مراد الحنفية من التراخى ان موجب الامر الاتيان متراخيا عن الوقت
الذى ورد فيه الامر حتى يلزم عليهم ان لا يتحقق امر التراخى ولو بقرينة اذ لم
يات امر قط يوجب التلخير عن ذلك الوقت وان يتحقق الراسطة بين الفور
والتراخى بل مرادهم انما هو ما ذكره المصنف وهو موجب اللفظ وقضية البرهان
﴿ قوله ﴾ وقسم اخر مشكل اهليس المراد من اشكال عدم العلم بحاله بل المراد
فضله من وجه لعدم استغراق افعاله اوقاته دون وجه لانه لا يسع فيه الاحج واحد
والمراد من المساوات مساواته من كل وجه من الفضل فضله ومن كل وجه فلا وجه لاعتبار
العلم في التقسيم بان يقال اما ان يتضيق الوقت والا والثاني اما ان يعلم فضله
كالتسلوة واما ان يعلم مساواته فانه ليس بشيء ﴿ قوله ﴾ ظرف للمودى
لا حاطته به وقضاء عليم وشروط الاداء لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه وتأثيره في
وجوده وليس شرطاً للمودى لعدم اختلاف نفس الويئة باختلاف الوقت بل
انما يختلف صفة الاداء والقضاء ﴿ قوله ﴾ وسبب الوجوب آهنا مذهب
بعض المتأخرين من مشايخ ما وراء النهر بمعنى انه مترتب عليه كانه الموتر
فيه بالنظر اليه تيسيرا من الله تعالى للعباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة
كلها بل بشراء والمذهب المنصور الذى يتطرد عليه الادلة ويتعا ضده
الكتاب والسنة هو ما ذهب اليه ائمتنا الاولون ومشايخنا السابقون ان سبب
وجوب العبادات هو نعم الله المتراصة علينا قال الشيخ عبد العزيز في الكشف
اما المتقدمون من اصحابنا رحمهم الله فقالوا اسبب وجوب
العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى
اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم ما يقصر العقول عن الوقوف على كنهها
فلا عن التيام بشكرها وواجب هذه العبادات عاينها بانها ورعى بها شكرا
للسوابغ نعمه بفضلها وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمة
وان قلت مدة عمره او طالت وهذا لان شكر النعمة واجب بلا شك عقلا ونصا
على ما قل تعالى ان اشكر لى ولو الديك وقال عليه الصلوة والسلام من ازلت

اليه نعمة فليشكرها في نصوص وزدت فيه وكل عبادة صالحة لكو نون شكر النعمة من النعم وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكرا وهو ما روى انه عليه الصلوة والسلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال فلا يكون عبادا تكون اخبر انه يصلى لله تعالى شاكرا على ما انعم عليه ثم نعم الله تعالى على عباده اجناس مختلفة منها يجاهدون من العدم ونكر بيه بالعقل والحواس الباطنة ومنها الاعضاء السايمة وما يحصل له بوامن القلب والانتقال من حالة الى ما يخلفها من نحو القيام والتهود والانحناء ومنها ما يصل اليه من منافع الاطعمة الشهية والاستمتاع بصنوف المأكولات ومنها صنوف الاموال التي بها يتوصل الى تحصيل منافع النفس ودفع المضار عنها فلي حسب اختلافها وجبت العبادات فالايمن وجب شكر النعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذي هو انفس المواقب التي اختص الانسان بها من بين سائر الحيوانات وغيرهما من النعم فالوجوب باي يجب الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان شكر النعم واجب فممكن النعم معرفة وجوب شكر النعم بواسطة المعرفة وهي العقل وهذا معنى قول الناس ان العقل موجب اى دلائل معرفى لوجوب الايمان بالنظر في سببه وهو النعم بالعقل ووجبت الصلوة شكر النعمة الاعضاء السليمة فيعرف بها بالحجة من المشقة قدر الراحة التي ينالها بالقلب على حسب ارادته اذ النعمة مجهولة فاذا فقد عرف وجوب الاعوام شكر النعمة اقضاء الشدوات والاستمتاع بهامدة فيعرف بما يقاسى من مرارة الجوع وشدة الظم في الهواجر قدر ما يتناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة ووجبت الزكوة شكر النعمة المال فيعرف بما يجد طبيعته من المشقة في زوال المحبوب الى من لا يتحمل منه ولا يكثر له عددا ولا يطعم منه مكافات قدر ما حول من اصناف المال واولى من البسطة في فنونها وجب الحج شكرا للنعمة ايضا فان الله تعالى لها ضانى البيت الى نفسه كرامته واطهار الشرفه وضرا مان الا لحرمة فوجب زيارته اذ لشكر هذه النعمة وتحصيل الامان من النيران ويعرف بمقاساة شدايد السفر قدر القلب في النعم في حالة

الاقامة بين الاهل والاولاد فثبت بما ذكرنا ان اسبب هذه العبادات النعم الى هذا الطريق ما لصدر الاسلام ابو اليسر وشيخ الاسلام علاء الدين صاحب الميزان من المتأخرين والله اعلم انتهى ما في الكشف الكبير بعبارة ويدل على ذلك قوله تعالى خلق كل شيء فاعبدوه وقوله سبحانه يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وقوله جل ذكره يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء الى غير ذلك من الايات البينات والحجج الواضحات **وقوله** لقله تعالى اقم الصلوة آية دلالة على المدعى بتوقفه على كون اللام للتعليل وهو ممنوع فان اللام الجارة ترُد على معان كثيرة وجعل البيضاوي وغيره في هذه الآية للتأنيث وقال مثلها في ثلاث خلون وفي القاموس بمعنى بعد وقال وبمعنى عند كتبه الخمس خلون وتسمى لام التاريخ وقال ابن الهمام وهو استعمال محقق في اللغة يقال في التاريخ باجماع اهل العربية خرج ثلاث بقين ونحوه وعلى ذلك قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وهو المفهوم من قوله عليه السلام في حديث جابر هذا حين دلكت الشمس فيكون المعنى بعد زوال الشمس وبه قال ابن عيسى وابن عمر وابو برزة الاسلمي من الصحابة وابو جعفر محمد بن علي الباقر والحسن البصري وقتادة والضحاك واختاره ابن جرير وهو رواية عن ابن مسعود رضي الله عنه وفي رواية عنه انه فسر به غروب الشمس وقال حين غربت هذا حين دلكت اخرجه محمد بن الحسن في كتاب الآثار عنه واليه ذهب مجاهد وعبد الرحمن بن زيد بن اسلم واخرج الطحاوي عن اب هريرة فانه لما سئل عن الصلوة الوسطى قال سافر عليك القرآن حتى تعرفها ليس يقول الله عز وجل في كتابه اقم الصلوة لدلوك الشمس الظهر الى غسق الليل المغرب ومن بعد صلوة العشاء العتمة ويقول وقرآن الفجر ان قرآن العجركن مشهود دائم قال حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى هي العصر هي العصر قال الشيخ سيف الدين ابو المعين النسفي في طريقة الخلاف ان اللام في قوله تعالى اقم الصلوة

وقوله تعالى لا اله الا الله
لهم ولا هم يحاون لهن
* منه رحمه الله تعالى

لدلوك الشمس وقوله عليه الصلوة والسلام صوموا لرؤيته ليست للتعليل
 لانها لاتصاح لذلك اذهى داخلة على الروية دون الوقت وهى ليست بعلّة
 بالاجماع فها لم يدخل فيه اولى ان لا يكون علّة فان قلتم المراد ما يثبت بالروية
 وهو الشهر قلنا اتعنون به ان الوقت الذى وجدت فيه الروية سبب لصوم
 جميع الشهر ام تعنون ان كل يوم سبب على حدة للصوم فان قلتم بالاول فقد
 اقررتم بطلانه وان قلتم بالثاني فكيف عبر بالروية عن هذه الاوقات وهل في
 اللفظ ما ينبىء وضعا او دلالة ان يذكر الروية ويراد منها جزء من يوم يوجد
 بعد ثلاثين يوما او عشرين يوما من وقت الروية فان قلتم نعم فقد ادعيتم
 ما يعرف كل جاهل ببطلانه وان قلتم لا فقد ابطالتم الاستدلال بالخبر وكذا في قوله
 تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس اليس تعنون بهذا ان العلة هى وقت الدلوك
 ام جزء واحد من الزمان هو معدوم عند الدلوك لان قلتم بالاول فقد تركتم
 منه هبكم وان قلتم بالثاني فنقول اى دلالة في الدلوك التى هو فعل الشمس في زمان
 مخصوص على زمان اخر يوجد بعده من غير تعيين بل على اجزاء متجددة يتعين
 بعضها سببا عند اتصال الاداء به على ما هو المذهب عندكم افيه دليل على
 ما زعمتم من حيث العقل ام من حيث اللغة فافى الامر ان ادعيتم كل قلتم ببيانها ولن
 تقدر واعليه ثم قال ورد الحدیث لبيان ان الصوم المأمور به في الشهر يوءدى
 فيه بعد دايامه في الزيادة والنقصان لا لبيان السبب وبجى اللام للوقت كثير
 شايع في الشرع واللغة قال عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوَضَّعُ لكل صلوة اى
 لوقت كل صلوة وقالت الحسنات كرى طلوع الشمس ضحرا واذكره لكل مغيب شمس
 اى لوقت مغيبها هذا ولا يرد عليه ان وقت الروية والدلوك ليس بوقت للصوم
 والصلوة لها مران اللام لام التاريخ بمعنى عندئذ هو المراد من التوقيت
 فيكون المعنى بعد الروية والدلوك قوله ﴿ الى الاختصاص الكامل
 ويكفى فيه الظرفية ﴾ قوله ﴿ لكن مجموعها ولو سلم ان هذه الامور تفيد الظن فانها تفيد
 المجموع القطع اذا استند الحجية الى المجموع من حيث هو مجموع كالخبر المتواتر
 واما اذا كان كل منه دليلا على حدة فلا ولهذا لا يصح الترجيح بكثرة الادلة

قوله ﴿ ولتغير ما حيث يصح في وقته الكامل ويكره في الناقص وتفسد في غير ذلك وفيه نظر اذ لانقص في الوقت حقيقة لانه وقت كسائر الاوقات وانما يتطرق النقص للاركان والاعمال لوقوعها مشابها بعبادة الكفار لغير الله تعالى ولذلك ورد النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة ويرد عليه ايضا من صار اهلا للصلوة وقت مكروه فحسب ثم لم يصلها فيه فلا يجوز قضاءها في وقت مكروه مثله فلان السبب في حقه لا يمكن جعل كل الوقت حين خرج اذ لم يدرك مع الاهلية الا ذلك الجزء بخلاف ما لو قضى ما قضاءه من النفل الا شروع فيه في وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وان كان اثمالا وجوبه ضرورة صيانة المودى عن البطلان ليس غير والصون عن البطلان يحصل مع النقصان على ان من ضرورته تحل ما يلزمه من النقص هذا على انهم انما جعلوه سببا لنفس الوجوب بالتغير في الاداء او المودى قوله ﴿ ولتجد الوجوب آه احتياج بالدوران وقد حكم عليه في ركن القياس بالبطلان وعند من اعتبر الا احتياج به صحيحا فمفاده انما هو الحسبان لان دوران الشيء مع الشيء امر لا يكون المدار على النأثر هنا قوله ﴿ ولبطلان التقديم عليه آه اى تقديم الصلوة عليه لا وجوبه فانها مما ليس في وسعه قوله ﴿ فلان التقديم على الشرط آه دفع لها يقال ان بطلان التقديم لا يدل على السببية لجواز ان يكون ذلك لكونه شرطاً فقط قيل عليه بطلان تقديم المشروط على شرطه ضرورى واظهر من بطلان تقدم السبب على سببه لجواز ان يثبت الشيء باسباب شتى ورد بان صحة الاداء لا تتوقف على شرط نفس الوجوب كما لا تتوقف على شرط وجوب الاداء ولما ثبت بطلان التقديم على الوقت عام انه لا انتفاء السبب ولا يخفى ما فيه وبان التوارد في السبب باطل على ما بين في محله بانجائه الثلاثة بلا ريب واللازم الاعمال لازم للاعمال نعم يجوز ان يكون البطلان لكون الوقت شرطا للاداء وجوابه ما ذكره صاحب الكشف بان احتمال الشرطية قائم الا ان الدلة السابقة ترجح جانب السببية كالشتر لا يصح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة وانت خبير بما فيه قوله ﴿ وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل ليس بمؤثر اصلا

وما ذكره من المعنى ليس هو معنى التأثير في شيء ﴿ قوله ﴾ كلنا في الا
 حراق آه النار مؤثرة حقيقة عند الخفية وسبب الاحراق طبعاً وهو لا ينافي
 استقلال البارئ تعالى في الخلق والايجاد اصلاً وهذا من المسائل التي خالفهم
 الاشعرية كما ان الحال على هذا النوال في خلق الافعال قال الشيخ احمد السر
 هندي في المكتوب الثمانين ومائتين المختار تأثير القدرة الحادثة في اصل الفعل
 وصفه معاذلاً معنى للتأثير في الوصف بدون التأثير في الاصل ولا محذور في
 القول بالتأثير وان كبر ذلك على الاشعرى اذ التأثير في القدرة ايضاً
 بايجاد الله سبحانه كما ان نفس القدرة بايجاده تعالى ايضاً ومذهب الاشعرى
 داخل في دائرة الجبر في الحقيقة اذ لا اختيار عنده حقيقة ولا تأثير اصلاً هذا كلامه
 ثم بين الفرق بين المذاهب بما حصل له ان المذهب الحق ان العبد فاعل باختياره
 ومؤثر في فعله حقيقة وينسب الفعل اليه حقيقة وان مذهب الاشعرى ان قدرة
 العبد مدار محض والفعل ينسب اليه حقيقة وان لم يكن الاختيار والفعل ثابتاً له
 حقيقة وان مذهب الجبرية نفى الفعل عن الفاعل حقيقة ونفى الاختيار والقدرة
 حقيقة وان مذهب المعتزلة ان افعال العباد حاصلة بقدرة العبد وحدها وهو
 مستقل فيها هذا وقال ابن الهمام المحقق رحمه الله ان القول بان تعلق قدرة العبد
 بالفعل لا على وجه التأثير هو الكسب مجرّد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن
 انما نفهم من الكسب التحصيل وليس هو الا الادخال في الحصول والموجب للجبر
 المحض ليس سوى القول بانه لا تأثير للعبد في فعله وهو باطل لا محالة ﴿ قوله ﴾
 اشتغال ذمة المكلن والذمة هي العهد ونقضها يوجب الذم قال الله تعالى لا ير قبون
 في موعن الا لا ذمة اى عهد او قال عليه السلام وان ارادوكم ان تعطوهم ذمة الله
 فلا تعطوهم والمراد بها في الشرع نفس ورقبة له ذمة وعهد سابق وهى محل
 الوجوب وبها يثبت الاهلية قال الاكسميكنى في اصوله الا دمي يولد له ذمة سالحة
 للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء وقل في التحقيق حتى يثبت له ملك الرقبة
 وملك النكاح بشر الولي وبتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي
 وهو رد لما ذكر بعض من لم يشمر راجحة الفقه في مصنفه في اصول الفقهاء تقدير

المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترهات التي لاهلجة في الشرع والعقل اليها بل الشرع مكنته بل يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال الشيخ رحمه الله هي ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف للاجماع انتهى كلام التحقيق ويريد ممن لم يشم رابحة الفقه فخر الدين الرازي امام المتكلمين والاشتغال يحصل بقيام الاهلية وصلاح المحل وانعقاد السبب وهذا نفس الوجوب ويترتب عليه وجوب الاداء وللأول تقدم في اعتبار العقل وسبق في الملاحظة وعليه للثاني فانه لو لم يكن نفس الوجوب سابقا فلي شيء يجب اداؤه وهذا هو مراد صاحب الكشفي من قوله اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن لزوم اخراج ذلك الفعل الى الوجود وهو في محلات وجوب الثمن بالشراء ووجوب اداؤه بعد المطالبة وليس المراد منه تصور من عليه الوجوب او تصور احد غيره ولا ان المراد يجب وقوعه بدون ان يجب ايقاعه من المكلف بل هما شيئان في اعتبار العقل مع نسبة الترتيب بينهما وقد يقال ان وقت الواجب في الصلوة لما كان موسعا لم يعتبر في نفس الوجوب زمان معين بل اكتفى بزمان ما تحقق المعنى التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث اعتبر فيه زمان معين وهو عند الشروع او حين تضيق الوقت وما قيل ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص ليس بشيء بل بعده عن قصد القوم لان ما ذكره ليس فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار ان زمان مطلقا ومقيدا **قوله** وايضا اشارة الى افتراقهما في الوجود **قوله** لعدم الخطاب قيل عليه يلزم ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالماور بهورد بل نفس الوجوب ثابت في حقهما بتحقيق السبب وهو نعم الله تعالى او الوقت وانما اللازم من انتفاء الخطاب انتفاء وجوب الاداء وقوله تعالى فعدة من ايام اخر تأخير الاداء الى وقت اخر ولا نسلم انه غير مأمور به وما قيل ان عند الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير مبني على عدم الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء على ما ذهب اليه الشافعية وبعض

الخفية وانت تعلم ان ذلك بعد الاعتراف بالفرق بينها في الواجب المالى بان
 الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال ما ليس ينبغى اذ نقول ان الواجب هو
 الصلوة والاداء فعل في تلك الهيئة بلافرق وكون المال امرامو وجودا في الخارج بنفسه
 لا يفيد لان تعلق الوجوب بنفس المال ما لا يتصور بل تعلق حق البائع هو نفس
 وجوبه والاداء فعل في هذا الحق ﴿ قوله ﴾ من وجوب الاصل النى هو نفس
 الوجوب ولا بد من ان يكون ذلك ثابتا حتى يتمسك وجوب ادائه واداءه
 ﴿ قوله ﴾ لما ذكرنا من عدم الخطاب لان خطاب من لا يفهم لغو قيل عليه اللغو
 انما يلزم ان لو كان مخاطبا في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل
 بعد الانتباه ورد بل الخطاب انما يكون بفهم الخطاب ولا فهم له حالة النوم ونفس
 الوجوب ثابت في تلك الحالة ومعنى خطاب المعلوم انه يتوجه اليه الخطاب
 السابق على وجوده بعد دخوله تحت الوجود وثبوت الاهلية له لمقتضى الشريعة الى
 قيام الساعة ثابتة في الصحن وفي اذهان الحفاظ وثبوت امره صلى الله عليه وسلم في
 حق من وجد بعده ليس باعتبار اللفظ الصادر من فيه صلى الله عليه وسلم بل
 باعتبار وصول اللفظ الدال على المعنى النى بذل عليه لفظه صلى الله عليه وسلم على
 ان هذا يجعله العرف نفس لفظه صلى الله عليه وسلم فقد صدر امره عليه السلام اياه ببلغ اليه وهو موجود فاهم لخطابه ومتبكن من امره
 وان لم يكن كذلك في عصره عليه السلام ﴿ قوله ﴾ ثم اذا كن الوقت اه هذا
 الاستدلال اوردته المصنف رحمه الله لاثبات هذا الذى اختاره وهو ينتهض
 حجة لما ذهب اليه الاثمة المتقدمون والفقهاء المحققون من ان الوقت ليس بسبب
 للوجوب على ما فصلناه في ناظورة الحق وغيره ﴿ قوله ﴾ فالجزء النى اتصل
 به الاداء ولا يخفى عليك ان هذا يلزمه كون الصلوة التى هى المسبب عن الوقت
 مع فالسببه وهو عكس الموضوع وقلب المجموع ومفوت للمقصود النى هو
 التعريف بماهى علامة له هذا على انه لا تقدم للجزء المقارن له عليها ﴿ قوله ﴾
 فان لمترض الصحيح انه وقت كسائر الاوقات لانقصان فيه ولافساد وانما
 النقصان في العمل لوقوعه مشابها لعمل عبدة الشمس لمقارنته الغروب فلا يرد
 انه لو ترك بعض الواجبات صححت الصلوة مع نقصانها ويتادى بها الكامل لان

ترك الواجب لا يدخل النقص في الاركان ولأن الكافر والمجنون والصبي
والحايض اذا صلوا اهل في الجزء المكروه وقضوا في وقت مكروه لا يجوز مع ان
السبب في حقهم ليس الا الجزء الذي ادركوه مع الاهلية وذلك لان الثابت
في ذمتهم كامل اذ لا نقص في الوقت نفسه بل المفعول فيه يقع ناقصا غير ان تحمل
ذلك النقص ضروري لو ادى فيه لانه ما مور بالادا فيه ذافلت الوقت عدم
الضرورة فلا يخرج عن عهده الا بكامل بخلاف ما لو قضى في وقت مكروه ما
قطعه من النفل المشروع فيه في وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وان كان
اثمالا وجوبه لضرورة ميانة الموءدى عن البطلان وهو يحصل مع النقصان
وكذا سجدة التلاوة وصلوة الجنائز لانه مخاطب بالادا موسعا ومن ضرورته تحمل
ما يلزمه من النقص لو ادى عند التلاوة والحضور ﴿ قوله ﴾ لما كان الوقت
أقيل عليه كلمة لما ليست في موقعها اذ لا معنى لسببية الاول والثاني ورد بمنع معنى
السببية في لما بل هو بمعنى اذا يدل على مقارنة امر لا مـر ولو سلم فلا تساع سبب
لجواز شغل الوقت بالاداء على انه يجوز ان يكون الجواب قوله في معنى وقوله
جاز يكون صفة لقوله متمسعا لا جواب لما ﴿ قوله ﴾ واما الفجر فن آه قيل عليه
شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الاداء الكامل معتذر
على ما ذكره فعند الايمان بالعزيمة اعنى شغل كل الوقت بالادا يلزم احتمال
اعتراض الفساد بالضرورة ورد بان مراده من الاقبال على الصلوة هو استيعاب
الوقت بالصلوة والمراد من اعتراض الفساد بالطلوع والغروب وقوع الاداء مشابها
لعبادة الكفار لا وقوعه خارج الوقت ولا يكون مخالفا لمقتضى كلام القوم الذي
هو وقوع بعض الاداء في وقت مكروه كما بعد طلوع الشمس وما قبل المغرب
وقد يفرق بينهما بان في الطلوع دخرا لافي الكراهة وفي الغروب غروا عنهما بان
العسر يخرج الى ما هو وقت في الجملة بخلاف الفجر ﴿ قوله ﴾ فكل الوقت سبب
آه يخالف ما نقرر عندهم ان ما هو سبب للادا هو سبب للقضاء والام يكن قضاء
لما سبق من الواجب بل ادا لما وجب بسبب اخر وما قيل
﴿ قوله ﴾ فوجب القضاء بصفة الكمال لانه لما صار ديناف النعمة ثبت بصفة

الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شيها
بعبادة الكفار فاذا مضى خالجا عن الفعل زالت محليته وبقيت سببته فكان الوجوب
ثابتا بسبب كامل كذا حققه شمس الائمة السرخسي وابن الهمام رحمهما الله
❦ قوله ❦ وقت الغروب اشارة الى ما ذكره في شرح الوقاية من انه يصح قضاء
الغوايت بعد العصر الى المغرب ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها في
صحيح مسلم انها نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتحرى طلوع الشمس
وغروبها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحروا بصلواتكم طلوع الشمس
ولا غروبها فتصلوا عند ذلك ولعل المراد هو الصلوة مع الكراهة لاحاديث في
الصحيحين تقتضي كراهة الصلوات فيها وقال ابن الهمام وهي ان كانت لنقصان
في الوقت منعته ان يصح فيه ما تسبب عن وقت لانقص فيه لانه وجب كمالا فلا
يتأدى ناقصا وصرح الزيلعي بعدم الصلوة ❦ قوله ❦ لم يتعين بتعيينه نصا
بل يقول عينت هذا الجزء لاداء وقيل بل يقول عينت هذا الجزء للسببية وقال
السيد الشريف هذا ليس يستدعي لان تعيين كون الجزء للسببية ليس
في وسع العبد ❦ قوله ❦ فتعين فعلا كالخيار آه قيل بان يؤدى الصلوة في اي
جزء يريد فتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقت الفعل كما في خصال الكفارة فلن
الواجب احدا لامور من الاعتك والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بالتعيين
الممكن قصد اول نصاب يختار ايها شاء فيفعل فيصير هو الواجب بالنسبة اليه
قال السيد الشريف قد سسر هذا المحصر لم يقع في موقعه لاقتضائه ان يكون
المؤدى بعينه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب هو احد الامور يتأدى به
لاشتماله على الواجب وكذلك قوله ويتعين بفعله في الموضعين ليس كما ينبغي
❦ قوله ❦ ومعرفة بالوقت آه اختلف شراح كلام فخر الاسلام في تفسير قوله
لانه قدر وعرف به فبعضهم جعله من المعرفة واخرون من التعريف واليه ذهب
المحقق رحمه الله حيث قال الامساك عن المفطرات آه قيل عليه دخول الوقت
في تعريف الصوم لادخله في المعيارية الابتكاري بل يكون المراد الدخول
على وجه مخصوص وهو ان يكون الامساك الشرعي مقارنا لجميع اجزاء النهار

غير زائد ولا ناقص وهذا يقتضى المعيارية وردبانه لما كان الصوم عبارة عن
 الامساك المذكور على الوجه المخصوص يكون النهار معياره بلا تكلّف اصلا
 ﴿ قوله ﴾ وسبب للوجوب قال فى التقويم شهود الشهر سبب الا ان الدليل
 قلم لناباحة الاكل ليلالى الشهر كله وانه لا يكون فيها الصوم فعلم ان المراد بالشهر
 ايامه وقال شمس الاثنية السر خسى السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر
 من النص والاضافة فلن الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه
 لئلا يلزم تقدم الشئ على سببه ولهذا يجب على من كل اهل فى اول ليلة من الشهر
 ثم جن قبل الصباح وافاقه بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوزنية
 اذا الفرض فى الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى
 قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضى جواز الاداء فيه كمن اسلم فى اخر الوقت
 وايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية
 اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من
 كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بهجومها رجحان
 سببية شهود الشهر مطلقا ويؤيد قوله كون سبب الوجوب خارجا عن محل الاداء
 لوجوب تقدم السبب على المسبب فلو كان اول جزء من كل يوم سببا لوجوبه
 لم يكن الايام معيار للصوم والاجماع على خلافه ﴿ قوله ﴾ فيه نظر اجيب عنه
 بان الكلام فى المريض النى لا يطبق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما
 النى يخفى ازديا والمرض كالحمل فان الرخصة تتعلق فى مثله بالحوق ازدياد
 المرض لا بحقيقة العجز دفعا للمرض فهو كالمسافر بلا خلاف وهو محمل كلام الكرخى
 رحمه الله فى عدم الفرق بينهما ﴿ قوله ﴾ لكن الاطلاق فى المتعين تعيين
 حامله ان تعيين المحل ثابت عن الشارع وهو الزمان لقبول المشروع المعين
 ولازمه نفى صحة غيره وفيه نظر فان محمدا رحمه الله قال فى الصلوة ان بطلان
 الوصف يوجب بطلان الاصل والفرق بين الصوم والصلوة تحكم الزام التعيين
 للمكلف ليس لتعين المشروع للمحل بل يثبت الواجب عن اختيار منه فى ادائه
 لا جبر او قد قال النبى عليه السلام انها الاعمال بالنيات ولكل امرىء ما نوى ومن

ينوى في روزهان صوما مطلقا و اجبا اخر او نفلا فقد ترك ما وجب عليه من قصد صوم رمضان فصار عاصيا غير ممتثل للامر و قولكم المتوحد في البيت ينال باسم جنسه كزيد ينال بياحيوان و يارجلان اردتم ان ذلك فيما اراد بقوله ياحيوان زيد امثلا فهو صحيح وليس نظيره الا ان يريد بباطل الصوم الذي هو متعلق النية صوما مع انه لا يتصور في النية التي هي عمل القلب ليس من المتنازع فيه لانه قصد صوم رمضان بذلك وان اردتم انه فيما اراد به فراما ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخطر سوى ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول الاعشى يارجل اخذ بيدي من غير ان يريد شخصا بعينه فليس هو ارادة ذلك المتعين فانه لم يقصده بل ما يطلق عليه الاسم سواء كان ذلك او غيره فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لاعن قصد اليه اذ الغرض انه لم يقصد بعينه فيكون حينئذ جبرا ولا بد في العبادة من الاختيار واختيار الاعم ليس اختيار الاخص بخصوصه و اذا بطل في المطلق بطل في ارادة النقل و اجب اخر بطريق الاولى لان الصحة بهما انما هي باعتبار الصحة بالمطلق بناء على لغو الزايد عليه فيبقى هو وبه يتأدى على ان فيها صريح المخالفة با ارادة غير رمضان نعم هذا يصح في يوم الشك لانه المأمور به فيه ولكن يمكن ان يقال ان المراد من الصحة بمطلق النية هو ان ينوى الامتثال لامر الله تعالى خالصا لرضائه من غير ان يخطر بباله صفة الغرضية وغيره او فيه تأمل بعد قوله ﴿ فقال اخر يا انسان اه قال السيد الشريف قدس سره المطابق للمقام يا انسانا اذ لا ينسب اسم الجنس في النداء على الضم الابعد القصد به وتعيينه بعين قوله ﴿ يكون صومه من زمان النية ولو بعد الزوال قال العلامة السروجي رحمه الله التجزى في النقل ليس قولنا للشافعي بل نسب الى المروزي من اصحابه قال النووي اتفقوا على تضعيفه وقال الماوردي وابو الطيب هو غلط وقال بعض المحققين التجزى قول احمد بن حنبل وهو الراجح لان قوله عليه السلام انها اذا مايم يقتضى انشاء الصوم من حين نوى ولان الامساك عن المفطرات نهرا انها يوجر عليه بالنية والامساك في اول النهار قبل النية لم يقع ما جورا عليه فلا ينقلب ما جورا عليه لان النية انها تؤثر في المستقبل لا في الماضي والاستصحاب المعكوس باطل

وفي التلويح المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل
بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من
اول اليوم وينال ثواب صوم الجميع كن ادرك الامام في الركوع وأورد عليه
بانه يخالف ما ذهب اليه في الغرض من فساد الجزء الاول الواقع بلانيقوشيوعه
في جميع الاجزاء **قوله** ولكنه ليس بهيكل آه قيل عليه صحة التطوع مبنية
على ان الوقت ليس بهيكل من غير ان يكون لشبهه بالهيكل مدخل في ذلك فذكره
في مضمون الشرط ليس كما ينبغي قال السيد الشريف بل كما ينبغي لانه
تصريح بعدم المانع يعني لو تحقق المانع ههنا لكان شبيها بالهيكل وهو ليس بمانع
فكان هذا منه بيانا للمقتضى ونفيا للمانع **قوله** في ان الكفار هل آه قيل
ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها
فكيف يكون مخاطبها واجيب بان الصحيح من المذهب ما ذهب اليه العراقيون
من اصحابنا الحنفية بانهم مخاطبون بالعبادات وامورون بادائها وعدم صحة
العبادات عنهم لا يقتضى عدم الوجوب عليهم قال ابن الهمام والمسئلة ليست
بمحافظة عن المتقدمين وانما استنبطها مشايخ بخارا من بعض تقر يعاتهم كمن
نذر صوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يلزمه النذر بعد ذلك والعراقيون على انهم
مخاطبون بالكل وهو القول المنصور الذي يعاضده الادلة من قوله تعالى يا ايها
الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله على الناس حج البيت وغير ذلك فان الخطاب
يتناولهم ويوجب الاداء عليهم وان لم يجز حال كفرهم ولم يجب القضاء بعد اسلامهم
للخرج واما البحث بان التكليف لماذا التعذيبهم بتركها او غير ذلك فمبالاة الى
لعدم تعلق الحكم الناجز ولذا سكنت عنه السلف رحمهم الله **قوله** وهو غير
مذكور في اصول الامام فخر الاسلام قيل عليه بل هو من كور في اواخر اصوله في
بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل الاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها
فكان اهل للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهل لثواب الاخرة لم يكن اهل للوجوب
شيء من الشرايع التي هي طاعات الله تعالى وكان الخطاب بهاموضوعا عنه عندنا
ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهل لادائها ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع

بشرط تقديم الايمان لانهم اسباب اهلية احكام نعيم الاخرة فلم يصاح ان يجعل
شرطا مقتضى واجيب عنه بان البر ادعم الذكر مفصلا كما في اصول السر خسي
لاعدم الذكر مطلقا **قوله** يفهم منه آه قال ابن الهمام هذا الترتيب
لايوجب توقف التكليف بوجوب اداء الشرايع على الاجابة بالايمان اذ غاية ما فيه
تقديم الهم فالهم مع مراعات التحفيف في التبليغ الا ترى انه ذكر افتراض
الزكاة بعد الصلوة ولا قائل بل الزكاة انما يجب بعد الصلوة في حق من امن
وعبارة الحديث في الكتب الستة ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذ الى
اليمن قال له ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول الله وان هم اطاعوا ذلك فاعلمهم
ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فان هم اطاعوا ذلك فاعلمهم
ان الله قد افترض عليهم صدقة اموالهم توعف من اغنيائهم وتر دالى فقرائهم
قوله في حق المواخنة أه قيل محل الوفاق ليس هو المواخنة في الاخرة
على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب والاية حجة للفاقلين بالوجوب
في حق المواخنة على ترك الاعمال ايضا اقول للعل مراد المصنف من الاتفاق هو
اتفاق مشايخنا العراقيين ومشايخ بخارا فانهم متفقون في شمول التكليف بالاعتقاد
خلا فالمشايخ سمرقند من المنفية فانهم ذهبوا الى عدم جواز التكليف بما يشترط
في صحته الايمان لكونه اعظم العبادات واساس القربات واس الطاعات الندى هو
المقصود بالذات فجعله شرطاً تابعاً في التكليف به هو دون قلب الاصول ونقض
للعقود قال ابن الهمام ومن سواهم متفقون على تكليف الكفار بالفروع في حق
الاعتقاد بهائم اختلفوا فذهب العراقيون انهم مخاطبون في حق الاداء ايضا كما
هو مذهب الشافعية وذهب البخاريون انهم مخاطبون بالفروع في حق الاعتقاد
فقط قال وظواهر الادلة من الايات والاحاديث من قوله تعالى وويل للمشركين
الذين لا يؤتون الزكاة وقوله كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين
وقوله لم نك من المصلين وقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله والله على الناس
حج البيت بينة واضحة للعراقيين وصرفها عنها تاويل لا يستدعيه دليل
قوله فلعدم الدليل ظواهر الايات السابقة تدل على الفرضية والقول

بانها واردة في حق المؤمنين ليس بشيء ﴿ قوله ﴾ لنيل الثواب ولا يخفى
انه لنيل الثواب اذا توصلوا اليها بشرائطه وعدم الاهلية انها هوعلى تقدير
عدم الايمان منهم ونقض ايضا بالامر بالايمان فانه لنيل الثواب قال السيد
الشريف الايمان ضد الكفر ولا يجتمعان فاذا جاء الحق ذهب الكفر وبصير
اهلا للثواب بخلاف العبادة فانها ليست منافية فلا يصير بمجرد حصولها اهلا
للتواب فالجواب هو الاول فلن قيل يلزم ثبوت وجوب الايمان تبعا باقتضاء
النص قلنا لانسلم بل بالعبادة في الاوامر المستقلة فلا محذور ﴿ قوله ﴾ لو
يجب لم يواخذ واعلى تركها وقد اضافوا سلوكهم في سفر الى عدم كونهم
من المصلين قيل عليه يجوز ان يكونوا كاذبين في ذلك كما في قولهم والله ربنا
ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء وان يكون المواخذة على ترك اعتقاد
الوجوب دون ترك العبادة ورد بان ذلك يوجب خلوا الامة من الفناء فهو
تحذير غيرهم عن الترك وبان تخصيصها بترك وجوب الاعتقاد بالمرتدين
خلاى الظاهر جدا ﴿ قوله ﴾ وليس في سقوط العبادة آه رد للجواب الثاني
بان اخراجهم من اهلية ثواب العبادة تحقيقى لمعنى العقوبة قال السيد الشريف
قدس سره لا يخفى ان استحقاقهم العذاب بترك الاداء اقوى وابلغ من اخراجهم
من اهلية الثواب وتمثيله بالمرتضى غير مستقيم لان سوء حال المرتضى ان يمت
وترك المدلوات في حقه تغليظ ليس فوقه شيء ﴿ قوله ﴾ وصحة ما مضى آه
ورد بان الصحة انما تبني على ورود الخطاب وتعلقه به لا على بقاء تعلقه والاداء
عنده انما هو سقوط تعلق الخطاب في حق المودى فلا يكون سقوطه منا فيا لصحة
الاداء عنده ولا يكون الخطاب باقيا بعد الاداء في الصلوة المذكورة ﴿ قوله ﴾
ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله اهو الشافعى يحمله على من ملت في
كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فالخلاى فيه مبنى
على مسألة حمل المطلق على المقيد واجرائه على اطلاقه لاعلى مسألة التكليف
﴿ قوله ﴾ عندنا قيل ليس معناه افادة خلاى الشافعى فيها بل هو لتحقيق ان
الخلاى ليس مبنيا على الخلاى في كون العبادات من الايمان ورد بان هذا التحقيق

لا يتوقف على ذكره فلاولى تركه لايهامه تحقق الخلاف فيها ذكر بناء على العادة
 فى مثله وحق العبارة ان يقول مخاطبون بالعقوبات والمعاملات مع انها ليست
 من الايمان عندنا ﴿ قوله ﴾ فعلم ان الردة تبطل اه النذر التزام القرية فى الذبة
 وهو قرية والردة تحبط القرب فيبطل لذلك ذكره ابن الهملم رحمه الله وقال
 الشيخ سراج الدين الهندى قد ظفرت بمسائل عن اصحابنا تدل على ان
 مذهبه ذلك وهى كافر دخل مكة ثم اسلم واحرم لا يلزمه دم لعدم وجوب الاحرام ولو
 كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر ولو حلف ثم اسلم وحنث فيه لا يجب عليه الكفارة
 والكتابية المطلقة الرجعية ينقطع رجعتها بانقطاع حيضها فى الثالثة لعدم وجوب
 الغسل عليها واجيب بان ديانة الكافر واعتقاده دافعة للتعرض عليه لقوله
 عليه السلام اتركوهم وما يدنينون وبل سيمائهم السابقة يغفر لهم باسلامهم لقوله
 تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فان قيل لم ادلت هذه الآية على انهم غير
 مخاطبين بقوله تعالى وليوفوا نذورهم وجوب ايفاء نذورهم عليهم دلت
 على عدم الخطاب بسائر الشرايع اذ لا قائل بالفصل قلنا قد مر ان نذورهم قد
 بطلت بسبب ردتهم فلا يبقى نذورا منهم ﴿ قوله ﴾ والنهى اه فى اللغة
 المنع ومنه النهية للعقل لمنعه عن القبائح وعرفاه والقول لا تفعل استعلاء وهو
 حقيقة فى التحريم كالامر فى الوجوب وكونه فى الكراهة وفيهما على الاشتراك لفظا
 او حقيقة مذاهب ومتعلقه فعل حسى لا يتوقف تحققه على الشرع او شرعى
 زيد شرعا فى حقيقته واركانه امور ما اعتبرت فيها لغة وكل منهما يكون مطلقا
 ومع قرينة على ان القبح لعينه او لغيره والبعضود بالبيان هو المطلق
 ﴿ قوله ﴾ فذلك المعنى هو البيع فيكون اطلاق اسم البيع وغيره من العقود
 الشرعية على الايجاب والقبول المرتبطين هـ اسم قبيل اطلاق اسم السبب على
 المسبب ﴿ قوله ﴾ فيقتضى القبح لعينه بمعنى الجهة الصالحة لتعلق النهى
 قبل وروده كما ان الامر يقتضى حسن المأمور به لان الله سبحانه هو الحكيم العليم
 كما قال سبحانه ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء
 والمنكر والبغى وقالو يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الجبائث فالحسن والقبح

من مقتضيات الامر والنهي شريعة لالغة وهو تعالى يراعى الحكمة في امره ونهيه
 وخلقه واجباده لان الحكيم المتعال لا يمكن منه الالهال وعن هذا قالوا ليس في الامكان
 ابدع مما كان ولا يتصور ورود الشرايع على ضد ما وردت وصدور الوقايع
 على عكس ما صدرت خلافا للاشاعة ﴿ قوله ﴾ كالصوم والبيع فان الشارع
 وضعها للثواب والملك ثم نهى عنها في بعض المواضع مثلاً في ايام العيد بين
 والتشريق ووقت الجمعة ﴿ قوله ﴾ اما قبح آه فديقال ليس المراد منه ذلك
 لما ان الحسن والقبح لجهات يقع عليهما بل المراد ان عین الفعل الذي اضيف
 اليه النهى قبیح وان كان ذلك المعنى رائداً على ذاته كالكفر والظلم والعصب فان
 قبحها لعينها باعتبار كفر ان النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة
 ولعل المراد ما لا ينفك عن الفعل اوجز به لانه يحمل عليه لذاته او لجزئه والحاصل
 ان النهى عن الحسيات عند الاطلاق على القبح لعينه ومع الدليل على ما لغيره
 بل ان يكون منفكاً عنه مجاوراً له وفي الشرعيات بالعكس عندنا بناء على انه الاصل
 وعند الشافعي كالاول لعدم بقاءه على الوضع الشرعي للتنافي بينه وبين القبح
 العيني ورد بل المتناقضات انها وبين القبح والوضع الشرعي للحسن لا مطلقاً
 ثم المنهى عنه الشرعي ان كان قبحه لعينه فباطل اولوصف لازم ففاسد او لجوار
 منك فصحيح يترتب عليهما الاحكام لكنه مع الحرمة في الاولى والكراهة في الثانية
 وقال الشافعي باطل الا اذا قلنا الدليل على انه لجوار فتأمل ﴿ قوله ﴾ فحينئذ
 يكون قبحاً لغيره كالزنا قبح لغيره وهو تضييع النسب واسراى الهاء ولكنه
 باطل كالقبح لغيره فيما ذهب اليه المصنف وقد عرفت ما فيه ﴿ قوله ﴾ والصحة
 والمشرعية باطل ومافى التلويح يصح باطل لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل
 على ان القبح لو وصفه غلط لان الكلام في الفعل الشرعي المنهى عنه فاذا انتفى
 الفساد بالوصف والمفروض انه صحيح بالاصل لا يبقى للنهي عنه معنى بل الصواب
 الموافق لكلام المصنف لكن يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لعينه
 ﴿ قوله ﴾ هذا هو الدليل آه ملفوذ عن قول محمد رحمه الله ان النبي عليه
 السلام نهى عن الدلاق لغير السنة وعن صوم يوم النحر فهو ما عايتكون اولاً

يتكون والنهي عما لا يتكون لغوا لا يقال للاعمى لا تبصر وللأعمى لا تنظر **وقوله** **﴿**
 ان امكان النهي عنه آه اشارة الى ما ذكره الغزالي في المستصفي ان مثل الصلوة
 والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في الاوامر الشرعية دون اللغوية للعرف
 الطارى وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني
 اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا اباؤكم وقوله عليه السلام دع الصلوة ايام
 اقرئك فانه في معنى النهي قال السيد الشريف قدس سره فعلى هذا يلزم
 ان لا يجوز نكاح من نية الاب نظر الى ان النهي يكون عن وطى ما وطىء اباؤكم
 فان النكاح في اللغة الوطىء وهو خلاف منهيكم انتهى لان مذهب الشافعي جواز
 نكاح من نية الاب وايضا لو امسك لعدم طعام او اشتهاه او نحو ذلك لا يكون
 من تكبيل للنهي عنه بالاتفاق مع تحقق المعنى اللغوي وذكر ابو المظفر السمعاني
 المتشفع بعد ان كان حنфия على مذهب اسلافه في كتاب القواطع رد الكلام الحنفية
 ان وجود الفعل المشروع بامر ين بفعل العبد وباطلاق الشرع قبل النهي امتنع
 الاطلاق فام يبق مشر وعلمكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي
 بناء عليه مثل العبد مأمور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك في النهار مع
 النية فام لصيرورته عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لمزال اخذ الشارع لم يبق
 صوم مأمور وعامع بقاء تصور الفعل من العبد وحاصله منع احتياج النهي الى الا
 مكن الشرعى وتجوز كفاية الحسى واجيب عنه بان الصوم وضع للثواب
 والبيع للمالك شرعى وليس لحصول ذلك سبب سوى الامساك المخصوص ولا يجلب
 والقبول المر تبطين على النحر المعتبر في الشريعة فلا يتخلل عن سببه والشارع
 لا يجعل عبادة الاماني به المكافى فالنهي وان افاد الفساد والكره لكان لا يخرج
 عن الوضع الشرعى هذا **(قوله)** مع المعنى الشرعى قيل عليه الشرعى ليس معناه
 المعتبر شرعاً بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصلوة المعينة والحالة المخصوصة
 صححت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب والحائض باطلت والجواب
 عنه بان الكلام في النهي عن الشرعى فان كان هو مجرد الصورة كلن هو المعتبر في الثواب
 بلهتنباه والعقاب بارتكابه وليس كذلك لان الصورة بدون الشرايط كصورة الصلوة

بدون الطهارة والاستقبال او النية عبث بل انما ينهى الشرع عن الصلوة المنعقدة
 صحيحة بأسبابه وشرائطه وتسمية الباطل صلوة فجاز على التشبيه كاطلاق الحديث
 الموضوع والبرهان الفاسد والدليل الساقط **قوله** **﴿** ينافي امكان وجوده
 شرعا قيل عليه انها المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله
 اذا كل حاصل لا بغير هذا التحصيل وهو انما يمتنع بهذا المنع اجاب عنه السيد الشريف
 قدس سره بل هذا ينفي الاختيار وعدم الابتلاء لانه اذا كل ممتنع بهذا النهي
 لا يكون وجوده في المستقبل مصورا شرعا اذا التصور الشرعي لا يكون الا
 بمشروعيته فاذا فاتت مشروعيته امتنع وجوده الشرعي لاحتمال فيبطل الاختيار
 وتسقط الابتلاء فعاد على موضوعه بالنقض لان النهي ابتلاء كالا مر فان قيل
 الحكم منقوض بمثل قوله تعالى ولا تنكحوا منكم ابائكم وقوله عليه السلام دع
 الصلوة ايام فرائك ولم يقل احد بمشروعية نكاح مانكح الاباء وصلوة الحايض
 اجيب بل الكلام فيما لم يدل دليل على ان النهي لقمحه لعينه او لغيره ومانكح فيه
 ليس كذلك فان النص فيه على وفق القياس وبان النهي مجاز عن النهي
﴿ قوله **﴿** ولان النهي ^{آه} قيل عليه هذا لا يصاح لالزام المحصم فانه لا يقول
 بالقبح العقلي بل الفعل عنده انما يحسن بالامر ويقبح بالنهي قال السيد الشريف
 وليس هذا مذهب الشافعي رحمه الله كيف وقد سبق انفاي بيان ادلة قوله
 ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية فعلم انه قائل بقبح المنهى عنه
 اقتضاء انتهى وذكر منير الاسلام ابو اليسر ان جمهور اصحاب الشافعي اخذوا
 بما استقر عليه راي بي الحسن الاشعري ولكنه لا يمكن ان يقال ان الشافعي نفسه
 على مذهب الاشعري لعلو كعبه عن ذلك وتقدم زمانه على انه لما ثبت ذلك في
 نفسه وقام عليه البرهان في محله فلا يضر عدم قول المحصم به **﴿** قوله **﴿** فيثبت على
 الوجه الذي قيل عليه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع
 بالصلوة والصوم والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى
 استحقات الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثر عليه كملك
 ولادالة لشيء مما ذكر تم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهى عنه لهذه الصفة

اجيب عنه باختيار الشق الثاني بان الدليل يدل على صحته بمعنى موافقته لامر
الشرع وترتب اثاره من سقوط القضاء مع الصلوة بالر يا وترتك الواجب وترتب
المالك وصحة الطهارة بدون النية وان لم يترتب الثواب ولزم الاثم ﴿ قوله ﴾
فيجوز اشتماله لعدم اتحاد الجهة في الامر والنهي فيجب هذا الفعل لكونه
صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبد خط هذا الثوب ولا تكن في هذا
المقام فلو خاطه فيه بعد ممثلا بالحيطة عاصيا لكونه في ذلك المقام ﴿ قوله ﴾
كلام ام الفاسد كالمواضع قبل الوقوف او احرم مجامع الاله يفسد امره وحجه
ويجب عليه المضي مع ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات
الاحرام يجب عليه الجزاء فذا دليل مشروع عيته ويجب عليه القضاء من قابل وذا
دليل فساد ﴿ قوله ﴾ والطلاق الحرام كافي حالة الحيض وارسال الثلاث دفعة
فانه يقع ويعد طلاقا قد يمكن تداركه وقد لا ونحو صوم يوم الشك بنية رمضان
او بالترديد في وصفه ﴿ قوله ﴾ سواء قيل لانزاع في التسمية فانها مجرد
اصطلاح ولا في ان المنهى عنه قد يكون لعينه وقد يكون لغيره وانما النزاع في ان
هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره ام لا يعني ان هذا الاصل لا يفيد
ذلك وردبانه مبنى على الاصل الاول وقد شيد اركانه فيما مضى وقال بعض
الصحيحين ما هذا حاصل بيانه ان اهل اللغة يفرقون بين الفاسد والباطل من حيث
انهم يقولون بطل اللحم اذا خرج عن الانتفاع به للذود والسوس واذا صار
حون ذلك وكان بحيث ينتفع به وان اتن فيطلقون عليه اسم الفاسد واصلح
علما تناوقع على وفق ذلك حيث اطلقوا اسم الفاسد على ما يفيد حكمه يترتب
عليه اثاره والباطل على ما لا يفيد اصلا واصل ذلك وجدناه في الطلاق فانه وضعه
الشرع سببا للحكم وهو الالة العصية ثم نهى عن ايقاعه على وضع خاص مثلا في
وقت الحيض مع اثبت حكمه حيث امر ابن عمر رضي الله عنهما بالمر ابعة رفعها
للمعصية بقدر الامكان حين طلق امراته حالة الحيض وحديثه في الصحيحين
وغيرهما فثبت بذلك مشروعية المنهى عنه في الجملة فصلا هذا اصلا في كل
فعل شرعي نهى عن مباشرته لعل الوجه المشروع اذا بوشر معه يثبت حكمه

مع ارتكاب المعصية في فعله فقول الشافعي رحمه الله النهي نسخ المشروعية
وابطالها للتضاد بينهما فيغيب انتفاها ان اراد عدم الاذن فيه فيسلم لكن لانسلم انه
لا يغيب حكمه مع الوصف المقتضى للنهي عنه لافادة الطلاق المذكور ذلك بحكم
الشارع وان اراد انه لا يغيب حكمه فهو محل النزاع ومصا درة على المطلوب ومثل
ذلك الاحرام الفلاس والصلوة المكر وهقولكون فائدة النهي التحريم وتائم الفاعل
بخلاف ما قلت ركنه وذهب شرطه فانه لا يوجد فعل ولا يثبت حكمه شرعا وهو ظاهر
وبه تبين بطلان ما قيل انه مجرد اصطلاح لا يترتب عليه اثره قوله ﴿ لان صحة
الاجزاء والشروط كافية قيل عليه الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله
في الصلوة مجلورا وفي الصوم وصفا لازما ورد بان الشرط مطلق الوقت والنهي
جعل وصفا لازما ومجلورا هو خصوصيته كيوم التحريم ووقت الطلوع قوله ﴿
واما الصلوة وفرد آخر بينها وبين الصوم ذكره في الطريقة المعينية وهوان
الصوم مركب من امساك متتعة الحقيقة كلما كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم
حنت بصوم ساعة فيكون كل جزء منها منهي عنه لكونه صوما فكان ما نعتقد منه
مشروعا محظورا والمضى انه يلزم لابقاء ما نعتقد فلا يلزم ههنا ما فيه من تقرير
المعصية ببعضى اخرى وهو حرام واجب التارك قطعاً وان كان تقرير ما نعتقد
مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية
فانه قطعى فترجح جانب التارك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان
ابعضها من القيام والركوع والسجود لا تسوى صلوة مالم تجتمع فيها نعتقد قبل
ذلك عبادة محضة يجب صيانتها والمضى عليها فيكون المضى في حق ماضى
امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة والمعصية
فكل المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعنى ابطال العبادة وترك المضى
امتناعا عن معصية وطاعة ترك المعصية وهى ابطال العبادة فرجحت فيها جهة المضى
فاذا افسد ما نعتقد افسد عبادة وجب عليه المضى فيها فلا يلزم القضاء وما قيل النهي عن
الصلوة في تلك الاوقات لقبح التشبه بعبدة الشمس في مطلق العبادة لافى خصوص
الصلوة فيكون المضى تقرير للمعصية فلا يترجح على التارك فيه فوع لانه لا كراهة

فيها لسائر العبادات من التسبيح والذكر وقراءة القرآن فهي عبادة محففة يجب
 ميانتهما الركوع والسجود على انه غير مقصود حكمه حكم الصلوة ﴿ قوله ﴾
 وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل بنا على ان الوقت سبب له المحاقلة بالفرائض
 ولان كل زمن لا يخلو عن نعمة تستدعي شكر او ان رخص الله بعدم الاجل
 في بعض الاوقات فاذا شرع فقد اتى بالعزيمتوانما لا يظهر في غيره لان بناءه كان
 على كمال المشروع ونقصان الوقت وما قيل اذلا فرض في هذه الاوقات يرد
 عليه عصر يومه فانه يجوز في وقت الغروب ﴿ قوله ﴾ جمع ملقوعة على ما في
 الصحاح والقاموس قال في القاموس الملاقح النحول جمع ملقح والانات التي في
 بطونها ولادها جمع ملقحة بفتح القاف والملاقح الامهات وما في بطونها من الاجنة
 او ما في ظهور الجمال النحول جمع ملقوعة وتلقحت الناقه اרת انها لاقح ولم تكن
 انتهى فيكون متعد يا وفي الفايق جمع ملقوح يقال تلقحت الناقه وولد ما ملقوح به
 الا انهم استعملوه بحذف الجار كالمشترك والمستقرى فيه فيكون لازما ﴿ قوله ﴾
 وليس ركن البيع قيل عليه يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الاخر
 والاخر مقصود اصلي بل الدليل عليه ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع
 عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن كالمبيع الا انه اختص
 المبيع بل البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن وردد بل الثمن
 وسيلة والمبيع مقصود اصلي فمن هنا تعين المقصود بالامارة ركنا والوسيلة آلة
 ونقض بالسلم فانه من انواع البيع والثمن موجود فيه البتة دون المبيع
 ﴿ قوله ﴾ واما البيوع الفاسدة قيل لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام لانه في صدق
 تطبيق الاصول على الامثلة فصلها بقوله واما الربوا واما البيع بالشرط واما
 البيع بالخمر وهذه كلها من البيوع الفاسدة فقوله واما البيوع الفاسدة بعد ذلك
 لغو وقيل هو دفع سوال نأش من قوله لم يلزم من الصلوة ومن قوله فوقع بين
 شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية وحاصله ليس الامر في البيوع الفاسدة
 كذلك فاجاب بان الفساد يلزم من نفس البيع فالبلازمة لزومية والاظهر ما في
 بعض النسخ بخلاف البيوع الفاسدة او يقال واما سائر البيوع ﴿ قوله ﴾ فلان قيل انتهى

من مقتضيات الامر والنهي شريعة لالغة وهو تعالى يراعى الحكمة في امره ونهيه
 وخلقه وابتجاده لان الحكيم المتعال لا يمكن منه الاهمال وعن هذا قالوا ليس في الامكن
 ابدع مما امكن ولا يتصور ورود الشرايع على ضد ما وردت وصدور الوقايع
 على عكس ما صدرت خلافا للاشاعة ﴿ قوله ﴾ كالمصوم والبيع فان الشارع
 وضعها للثواب والملك ثم نهى عنها في بعض المواضع مثلاً في ايام العيد بين
 والتشريق ووقت الجمعة ﴿ قوله ﴾ اما بفتح آه قد يقال ليس المراد منه ذلك
 لما ان الحسن والقبح لجهات يقع عليها بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف
 اليه النهى قبيح وان كان ذلك المعنى رائداً على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان
 قبحها لعينها باعتبار كفر ان النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة
 ولعل المراد ما لا ينفك عن الفعل اوجز به لانه يحمل عليه لذاته اولجزئه والحاصل
 ان النهى عن الحسيات عند الاطلاق على القبح لعينه ومع الدليل على ما غيره
 بل يكون منفكاً عنه مجاوراً له وفي الشرعيات بالعكس عندنا بناء على انه الاصل
 وعند الشافعي كالاول لعدم بقاءه على الوضع الشرعي للتعاني بنييه وبين القبح
 العيني ورد بل المتفاوتات انما هو بين القبح والوضع الشرعي للحسن لا مطلقاً
 ثم المنهى عنه الشرعي ان كان قبحه لعينه فباطل اولوصف لازم ففاسد ولجوار
 منك فصحيح يترتب عليها الاحكام لكنه مع الحرمة في الاولى والكراهة في الثانية
 وقيل الشافعي باطل الا اذا قلنا الدليل على انه لجوار فتأمل ﴿ قوله ﴾ فحينئذ
 يكون قبيحاً لغيره كالزنا قبيحاً لغيره وهو تضييع النسب واسراى الهاء ولكنه
 باطل كلقبح لعينه فيما ذهب اليه المصنف وقد عرفت ما فيه ﴿ قوله ﴾ والصحة
 والمشرعية باطل ومافي التلويح يصح باطل لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل
 على ان القبح لوصفه غلط لان الكلام في الفعل الشرعي المنهى عنه فاذا انتفى
 الفساد بالوصف والمفروض انه صحيح بالاصل لا يبقى للنهي عنه معنى بل الصواب
 الموافق للكلام المصنف لكن يفسد بوصفه لعدم الدليل على
 ﴿ قوله ﴾ هذا هو الدليل آه ملفوظ عن قول محمد رحمه
 السلام نهى عن الالتفات لغير السنة وعن صوم يوم التحرف فهو

يتكون والنهي عما لا يتكون لغوا لا يقال للاعمى لا تبصر ولا لاعمى لا تظر (قوله)
 ان امكن النهى عنه آه اشارة الى ما ذكره الغزالي في المستقصى ان مثل الصلوة
 والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في الاوامر الشرعية دون اللغوية للعرف
 الطارى وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني
 اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا اباؤكم وقوله عليه السلام دع الصلوة ايام
 اقرالك فانه في معنى النهى قال السيد الشريف قدس سره فعلى هذا يلزم
 ان لا يجوز نكاح من نية الاب نظر الى ان النهى يكون عن وطى ما وطى اباؤكم
 فان النكاح في اللغة الوطى وهو خلاف من هبكم انتهى لان مذهب الشافعى جواز
 نكاح من نية الاب وايضا لو امسك لعدم طعام او اشتهاه او نحو ذلك لا يكون
 مرتكبا للنهي عنه بالاتفاق مع تحقق المعنى اللغوى وذكر ابو المظفر السمعاني
 المتشفع بعد ان كان حنфия على مذهب اسلافه في كتاب القواطع رد الكلام الخفية
 ان وجود الفعل المشروع بامر ين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع
 الاطلاق فلم يبق مشروعا ولكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهى
 بناء عليه مثل العبد مأمور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك في النهار مع
 النية فامسك يوم النحر لم زال اذن الشارع لم يبق
 صوما مشروعا وعامع بقاء تصور الفعل من العبد وحاصله منع احتياج النهى الى الا
 مكن الشرعى وتجويز كفاية المحسوس واجيب عنه بان الصوم وضع للثواب
 والبيع للملك شرعا وليس لحصول ذلك سبب سوى الامساك المخصوص ولا يلزم
 والقبول المرتبطين على النحو المعتبر في الشريعة فلا يتخلل عن سببه والشارع
 لا يجعل عبادة الاماني به المكافاة فللنهي وان افاد الفساد والكره لانه لا يخرج
 عن الوضع الشرعى هذا (قوله) مع المعنى الشرعى قيل عليه الشرعى ليس معناه
 المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصلوة المعينة والحالة المخصوصة
 صححت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب والمحيض باطله والجواب
 عنه بل الكلام في النهى عن الشرعى فان كان هو مجرد الصورة كل هو المعتبر في الثواب
 بل احتياجه والعقاب بارتكابه وليس كذلك لان الصورة بدون الشرايط كمصورة الصلوة

بدون الطهارة والاستقبال أو النية عبث بل أنها ينهى الشرع عن الصلوة المنعقدة
 صحيحة بسببها وشرايطه وتسمية الباطل صلوة فجاز على التشبيه كإطلاق الحديث
 الموضوع والبرهان الفاسد والدليل الساقط **قوله** ينافي إمكان وجوده
 شرعا قيل عليه أنها المحال منع المبتنع بغير هذا المنع كالحاصل يتمتع تحصيله
 إذا كان حاصلًا بغير هذا التحصيل وهو أنها يتمتع بهذا المنع إجاب عنه السيد الشريف
 قدس سره بل هذا ينفي الاختيار ويعدم الابتلاء لأنه إذا كان ممتنعًا بهذا النهي
 لا يكون وجوده في المستقبل مصورا شرعا إذا تصور الشرع لا يكون إلا
 بمشروعيته فإذا كانت مشروعيته امتنع وجوده الشرعي لاحالة فيبطل الاختيار
 وتسقط الابتلاء فعاد على موضوعه بالنقض لان النهي ابتلاء كالامر فان قيل
 الحكم منقوض بمثل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آبائكم وقوله عليه السلام دع
 الصلوة أيام قرائتك ولم يقل أحد بمشروعية نكاح ما نكح الآباء وصلوة الحايض
 اجيب بل الكلام فيما لم يدل دليل على ان النهي لقبه لعينه أو لغيره وما نحن فيه
 ليس كذلك فان النص فيه على وفق القياس وبان النهي مجاز عن النهي
قوله ولان النهي آه قيل عليه هذا لا يصحح للزام المحصم فانه لا يقول
 بالقبح العقلي بل الفعل عنده أنها يحسن بالامر ويقبح بالنهي قال السيد الشريف
 وليس هذا مذهب الشافعي رحمه الله كيف وقد سبق انفاي بين ادلة قوله
 ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية فعلم انه قائل بقبح المنهى عنه
 اقتضاء انتهى وذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان جمهور اصحاب الشافعي اخذوا
 بما استقر عليه رأى ابى الحسن الاشعري ولكنه لا يمكن ان يقال ان الشافعي نفسه
 على مذهب الاشعري لعلو كعبه عن ذلك وتقدم زمانه على انه لما ثبت ذلك في
 نفسه وقام عليه البرهان في محله فلا يضر عدم قول المحصم به **قوله** فيثبت على
 الوجه الذي قيل عليه ان اريد بالصحة إمكان المعنى الذي يسمى في الشرع
 بالصلوة والصوم والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وإنما النزاع في الصحة بمعنى
 استحقات الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الأثر عليه كالمالك
 ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهى عنه لهذه الصفة

اجيب عنه باختيار الشق الثاني بان الدليل يدل على صحته بمعنى موافقته لامر
الشرع وترتب اثاره من سقوط القضاء مع الصلوة بالربط وترتك الواجب وترتب
المالك وصحة الطهارة بدون النية وان لم يترتب الثواب ولزم الاثم قوله ﴿ قوله ﴾
فيجوز اشتماله له لعدم اتحاد الجهة في الامر والنهي فيجب هذا الفعل لكونه
صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تكن في هذا
المقام فلو خاطبه فيه بعد مبتلا بالحيطة عاصيا لكونه في ذلك المقام قوله ﴿ قوله ﴾
كلاهما الفاسد كما لو جامع قبل الوقوف او اهرم مجامع اهلها يفسد اهرامه وحجه
ويجب عليه المضي مع ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات
الاهرام يجب عليه الجزاء فذا دليل مشروعيته ويجب عليه القضاء من قابلوذا
دليل فساد قوله ﴿ قوله ﴾ والطلاق المحرام كفا في حالة الحيض وارسال الثلاث دفعة
فانه يقع وبعد طلاقا قد يمكن تداركه وقد لا ونحو صوم يوم الشك بنية رمضان
او بالترديد في وصفه ﴿ قوله ﴾ سواء قيل لانزاع في التسمية فانها مجرد
اصطلاح ولا في ان المنهى عنه قد يكون لعينه وقد يكون لغيره وانما النزاع في ان
هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره ام لا يعني ان هذا الاصل لا ينفذ
ذلك وردبانه مبني على الاصل الاول وقد شذوا ركانه فيما مضى وقال بعض
المحققين ما هذا حاصل بيانه ان اهل اللغة يفرقون بين الفاسد والباطل من حيث
انهم يقولون بطل اللحم اذا خرج عن الانتفاع به للديد والسوس واذا صار
دون ذلك وكان بحيث ينتفع به وان اتن فيطلقون عليه اسم الفاسد واصطلاح
عليها تواقع على وفق ذلك حيث اطلقوا اسم الفاسد على ما ينفذ حكمه ويترتب
عليه اثره والباطل على ما لا ينفذ اصلا واصل ذلك وجدناه في الطلاق فانه وضعه
الشرع سببا للحكم وهو ازالة العصية ثم نهى عن ايقاعه على وضع خالص مثالي
وقت الحيض مع اثبات حكمه حيث امر ابن عمر رضي الله عنهما بالمرأجة رفعا
للعصية بقدر الامكان حين طلق امراته حالة الحيض وحديثه في الصحيحين
وغيرهما فثبت بذلك مشروعية المنهى عنه في الجملة فصار هذا اصلا في كل
فعل شرعي نهى عن مباشرته لاعلى الوجه المشروع اذا بوشر معه يثبت حكمه

مع ارتكاب المعصية في فعله فقول الشافعي رحمه الله النهي نسخ المشروعية وإبطالها للتضاد بينهما فيفيد انتفاها أن أراد عدم الإذن فيه فيسلم لكن لا نسلم أنه لا يفيد حكمه مع الوصف المقتضى للنهي عنه لافادة الطلاق المذكور ذلك بحكم الشارع وإن أراد أنه لا يفيد حكمه فهو محل النزاع ومصادرة على المطلوب ومثل ذلك الإهرام والفلس والصلوة المكرهة وتكون فائدة النهي التحريم وتائيم الفاعل بخلاف ما قلت ركنه وذهب شرطه فإنه لا يوجد فعل ولا يثبت حكمه شرعا وهو ظاهر وبه تبين بطلان ما قيل أنه مجرّد اصطلاح لا يترتب عليه اثره ﴿ قوله ﴾ لأن صحة الأجزاء والشروط كافية قيل عليه الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله في الصلوة مجلورا وفي الصوم وصفا لازما ورد بان الشرط مطلق الوقت والنهي جعله وصفا لازما ومجلورا هو خصوصيته كيوم النحر ووقت الطلوع ﴿ قوله ﴾ وأما الصلوة وفرن آخر بينهما وبين الصوم ذكره في الطريقة الميعينية وهو أن الصوم مركب من أسساكت متفقة الحقيقة كلما كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها منهيّا عنه لكونه صوما فكان ما نعتقد منه مشروعا محظورا والهضي أنه يلزم لابقاء ما نعتقد فلا يلزم ههنا ما فيه من تقرير المعصية بعملي أخرى وهو حرّام واجب الترك قطعاً وإن كان تقرير ما نعتقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الأخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فإنه قطعي فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فإن لبعضها من القيام والركوع والسجود لا تسمى صلوة ما لم تجتمع فيها نعتقد قبل ذلك عبادة محضة يجب صيانتها والهضي عليها فيكون الهضي في حق ما مضى امتناعا عن إبطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة والمعصية فكل الهضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية أعني إبطال العبادة وترك الهضي امتناعا عن معصية وطاعة تركها بالمعصية وهي إبطال العبادة فرجحت فيها جهة الهضي فاذا غسّد ما فقد فسد عبادة وجب عليه الهضي فيها فيلزم القضاء وما قيل النهي عن الصلوة في تلك الأوقات لبقح التشبه بعبدة الشمس في مطلق العبادة لافي خصوص الصلوة فيكون الهضي تقريراً للمعصية فلا يترجح على الترك فيه فوع لأنه لا كرامة

فيها السائر العبادات من التسبيح والذكر وقراءة القرآن فهي عبادة محضة يجب
 صيانتها والركوع والسجود على انه غير مقصود حكمه حكم الصلوة ﴿ قوله ﴾
 وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل بناء على ان الوقت سببه له المحال بالغير ابيض
 ولان كل زمان لا يخلو عن نعمة تستدعي شكر او ان رخص الله بعدم الاجل
 في بعض الاوقات فاذا شرع فقد اتى بالعزيمة وانما لا يظهر في غيره لان بناءه كان
 على كمال المشروع ونقصان الوقت وما قيل اذ لا فرض في هذه الاوقات يرد
 عليه عصر يومه فانه يجوز في وقت الغروب ﴿ قوله ﴾ جمع ملقوءة على ما في
 الصحاح والقاموس قال في القاموس الملاقح الفحول جمع ملقح والانات التي في
 بطونها والادها جمع ملقحة بفتح القاف والملاقح الامهات وما في بطونها من الاجنة
 او ما في ظهور الجبال الفحول جمع ملقوءة وتلقحت الناقة ارت انها لاقح ولم تكن
 انتهى فيكون متعديا وفي الفايق جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولد ما ملقوح به
 الا انهم استعملوه بحذف الجار كالشترك والمستقرى فيه فيكون لازما ﴿ قوله ﴾
 وليس ركن البيع قيل عليه يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر
 والآخر مقصود اصلي بل الدليل عليه ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع
 عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن كالمبيع الا انه اختص
 المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنًا بخلاف الثمن ورد بان الثمن
 وسيلة والمبيع مقصود اصلي فمن هذا تعين المقصود بالامارة ركنًا والوسيلة آلة
 ونقض بالسلم فانه من انواع البيع والثمن موجود فيه البتة دون المبيع
 ﴿ قوله ﴾ واما البيوع الفاسدة قيل لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام لانه في صدد
 تطبيق الاصول على الامثلة فصلها بقوله واما الربو او اما البيع بالشرط واما
 البيع بالحبر وهذه كلها من البيوع الفاسدة فقوله واما البيوع الفاسدة بعد ذلك
 لغو وقيل هو دفع سوال ناش من قوله لم يلزم من الصلوة ومن قوله فوقع بين
 شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية وحاصله ليس الامر في البيوع الفاسدة
 كذلك فاجاب بان الفساد يلزم من نفس البيع فالملازمة لزومية والظاهر ما في
 بعض النسخ بخلاف البيوع الفاسدة او يقال واما سائر البيوع آه ﴿ قوله ﴾ فن قيل انتهى

انه نقض للكلية السابقة برده بالنظر الى اقتضاء القبح لعينه وتوهم افادة الطلاق
 في الحيض والظهار الحكم الشرعى من العدة والكفارة وغيره فانقض آخره برده
 الى عدم افادة القبح لعينه الحكم الشرعى ولما كان وروده مانعا عن تصوير النقض
 الاول المقصود بالايراد دفعه ولا بقوله ولا يلزم ليقم النقض حتى يجيب عنه بما
 يرضاه من الجواب الحق ثانيا فلا يردان المنع لا يتوجه له فيه من تسليم بطلان
 القاعدة المذكورة وهو مطلوب المناقض **قوله** **﴿** والملك بالغصب فانه اذا
 ضمن بقضاء الغاضى او بالتراضى يثبت الملك للغاصب مستند الى وقت الغصب
﴿ قوله **﴿** ولا يلزم اه قيل عليه استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم
 لانهما فعلا شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر بهما فى الشرع شرايط وخصوصيات
 لا جسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد فى هذا المقام كون كل من الشرب
 والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامته فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على
 السند واجيب عنه بانه قد بين فيما سبق ان الشرعى ذوجتهين فاذا ورد عليه
 النهى من جهة انه موجود حسامسى ومن جهة انه موجود شرعا شرعى كالبيع وقت
 النداء مثلا والنهى يتعلق به لانه حكم محظور بل لان الاشتغال عن السعى محذور
 وهو يحصل بما يوجد من البيع حسا لكنه من قبيل النهى لقبح فى المجاور وبان الافادة
 الطلاق فى الحيض العدة والظهار نقض فى الحقيقة لاسند المنع وان اورد فى
 صورة المنع **﴿** قوله **﴿** الركن الثالث فى السنة فى اللغة الطريقة والعادة كما فى
 قوله تعالى سنة من ارسلنا قبلك من رسلنا وقال ولن تجد لسنة الله تبديلا وفى
 عرف ائمة النقل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله او فعل او تقرير
 وفى عرف الفقهاء ما ثبت به من الاحكام غير بالغ هذا الوجوب ويختص القول باسم
 الحديث فيبحث فى هذا الركن عن كيفية اتصاله من التواتر والشهرة والصحة
 والضعف وضده من الانقطاع ظاهر او باطنا ومحل من العبادات والاعمال
 وغيره لو مصدره من الوحي الظاهر والحقى ومبدئه ومنتهاه ووسطه من السماع
 والضبط والتبليغ وشرايطه من الاسلام والضبط والعدالة وغير ذلك مما يتعلق
 به موزعة على احد عشر فصلا **﴿** قوله **﴿** لا يمكن تواطؤهم على الكذب

اصل هذا التعريف منقول عن محمد رحمه الله ومقبول عند جملة اهل التحقيق **قوله** ﴿ للماتم في القاموس كم تعد كل مجتمع في حزن او فرح او خلص بالنساء او بالشواب وفي الصحاح وعند العامة المصيبة يقولون كنا في ماتم فلان والصواب في مناعة فلان **قوله** ﴿ لكن اصحاب الرسول آه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن مبدءا متنزها عن وضمة الكذب لا يوجب ذلك وان بلغ بعده حد التواتر كالخبر الكاذب في البلاد **قوله** ﴿ فلو جب ما ذكر فلان علم الطمانينة وهذا مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وتبعه القاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتأخرين وذهب ابو بكر الرازي المخلص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة قال ابو اليسر حاصل الاختلاف راجع الى الاكثار ونص شمس الائمة السرخسي رحمه الله على ان جاهده لا يكفر بالاتفاق واليه اشير في الميزان قال عيسى بن ابان رحمه الله ان الخبر النقي دون المتواتر ثلاثة انواع قسم يضلل جاهده ولا يكفر مثل خبر الرحمة لاتفاق العلماء ربههم الله من الصدر الاول والثاني على قبوله وقسم لا يضلل جاهده ولكن يخطئ ويخشى عليه الماتم نحو خبر المسح على الخف لشبهة الاختلاف فيه في الصدر الاول فلن عاكشتوا بن عباس رضي الله عنهم كانوا يقولون سلوا هؤلاء الذين يرون المسح هل مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلسبهة الاختلاف لا يضلل جاهده ولكن يخشى عليه الاثم لان باعتبار الرجوع يثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قبوله في الصدر الثاني والثالث ولا يسمع مخالفة الاجماع فلذلك يخشى على جاهده الاثم وقسم لا يخشى على جاهده الاثم ولكن يخطئ في ذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها الفقهاء في بلب الاحكام لانه لما ظهر الاختلاف فيها في كل قرن كل من ترجع عنده جانب الصدق ان يخطئ صاحبه ولكن لا يؤثم في ذلك لانه مزار اليه عن اجتهاد والاثم في الخطاء موضوع عن المجتهد كذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله

ولما كان مشتتاً على فوائد جديدة وقواعد مهمة أو ردها على التهام **﴿ قوله ﴾**
وعنده البعض لا يوجب آه كابي على الجبائي وجماعة من المتكلمين ولبى داود
والقاشاني والروافض لانه لا يوجب العلم فلا يوجب العمل اى لا يجوز به العمل
للملازمة بين العلم والعمل لقوله تعالى ولا تقف مالميس لك به علم **﴿ قوله ﴾**
وعند بعض اهل الحديث كالحديث منبى وداود الظاهري الى انه يوجب
العمل بالاجماع فيوجب العلم للملازمة بينهما للاية السابقة وغيرها
من الادلة التى ذكرها المصنف رحمه الله **﴿ قوله ﴾** فلولانفر من كل اه
وبيانه ان لولا اذا دخل على الماضى يكون للتوبيخ فيفيد وجوب
الانذار على كل طائفة خرجت من فرقة عند الرجوع اليهم والطائفة
بعض من الفرق الواحد او اثنان لان الفرقة تقع على الثلاثة فصاعد او الانذار هو
الاخبار المخوف وانها لوجب لان لعل للطلب والاجاب كما فى مواعيد الملوك
يطلقونه اظهار الوقار هم واشعار ابلان الرزمة منهم كالتصريح من غيرهم على
ان الترجى محال فى حقه تعالى فيحمل على الطلب اللازم وهو منه سبحانه امر اجاب
فاذا روى الراوى ما يقتضى المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر منه اوقت
يوجه بان الله امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان
التخصيص يتضمنه فلولم يكن موجبا للمعلم يند **﴿ قوله ﴾** والطائفة تقع آه قيل
عليه وقد يجلب بان المراد الفتوى فى الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص
القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد
لاننا ظنى وللا جهاد فيه مساع على ان كون لعل للاجباب والطلب محل نظر ثم
قوله تعالى كل فرق وان كان علما الا انه خص بالاجماع على عدم لزوم خروج واحد
من كل فرقة انتهى ومقصوده من ايراد هذه القوادح توهم من مذهب الحنفية المستند
لين بهذه الاية بتضعيف استدلال المصنف رحمه الله وجره لانه اورد في صورة
الجواب عن استدلال الخصم تليسا وتدليسا على ما هو دابه فيمات صب على
الحنفية ودر عليه بان الاية تدل على وجوب العمل مطلقا للمجتهد وغيره لعمومها

اولان غلبة ظن التقليد بصدق الراوى لما اوجب عليه الحق رفع سهولة حصوله وضعف
سببه فللمجتهد اولى اولان خبر فلما اعتبر مستند الى ما عنده فلان يعتبر مستندا
الى الشارع المعصوم اولى والقول بان المجتهد لا يلزمه آفة غاية السقوط والتهافت
كيف فان افراد الصحابة واجلاهم محجوجون بالخبر الصحيح فما ظنك بمن دونهم
ومحل الاجتهاد انما هو في حادثة ليس فيها آية او خبر او اجماع متواتر او مشهور او معلوم
وقد بينا ان لعل للايجاب لانه الحقيقة في الطلب ولو سلم التخصيص في الفرقة
فهو لا يتنافى حصول الانذار بواحدواكثر **قوله** وسلمان في الهدى يروى
ان سلمان الف رسى رضى الله عنه انتهى في طلب الدين الى صاحب صومعة فقال له
ان الحنيفية التى تطلبها قد قربوا عنها فليكن يمشى ومن علامة النبى الهبعوث
هناك انه ياكل الهدية ولا ياكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فوقع عليه الاسر
فاستراه بعض اليهود بالمدينة فكان يعمل في نخله فلما سمع بمقدم النبى عليه
السلام اتاه بطبق فيه رطب فقال عليه السلام ما هذا يا سلمان فقال صدقة فقال لا صحابه
كلوا ولم ياكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بمثل ذلك فقال ما هذا
مدية ففعل ياكل ويقول لا صحابه كلوا فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول فخلع عن النبى
عليه السلام مرادفة الرداع عن كتفه فلما رأى سلمان خاتم النبوة **قوله**
لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قيل عليه منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل
ظلمه غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالدلة
والاعوم للاتباع في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك
جلا ما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم ورد بان المصنف رحمه الله
لما اقم الدليل على المذهبين قال لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعى اشارة الى الجمع
بين الدليلين بحمل العلم في الآية الكريمة على المعنى الاعم ويجوز ان يكون
المراد فيما كل المطلوب فيه العلم كاصول الدين جميعا بين الأدلة لما تواتر من
قبوله عليه السلام اخبار الاحاد وبعثه للتبليغ الى الافاق افراد فانه قبل شهادة
الاعراب في الهلال وخبر الولى بن عقبة حين بعثه الى بنى المصطلق فاخبره انهم
ارتدوا حتى جمع لغز وهم ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء وقبل اخبار

الجو اسيس والعيون المبعوثة الى ارض العدو وبعث امراء وقضات
 الى البلاد ورسلا الى ملوك الاطراف لاداء الامانة وتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام
 والشرائع وكل يلزم مهم قبول قول رسله وسعته وحكامه في الوقائع وما ذكر قط انه
 بعث في وجهه قوما يبلغ خبرهم الى حد التواتر وان احتاج في كل رسالة الى ذلك لم
 ين بذلك جميع اصحابه وغلبت دار هجرته عن انصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد
 النظام والتدبير وهذا دليل قطعي لا يبقى للمخالف معه عذر ﴿ قوله ﴾
 وكل يوجب ما ذكرنا الى غلبة الظن لا اليقين ﴿ قوله ﴾ وفي هذا نظراى
 في الجواب الثاني قيل عليه الاحاديث في احكام الاخرة انها وردت لعقد القلب
 والجزم بالحكم وفي غير ما للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منها
 قال السيد الشريف هذا ليس كما ينبغي لان كلامنا في ان خبر الواحد بالنظر
 الى ذاته من غير ملاحظة المحل هل يفيد عقد القلب ام لا فتخصيصه باحكام الاخرة
 غير موجه وايضا انها يتوجه ما ذكر لو كان اعترض المصنف انه ينبغي ان يفيد
 عقد القلب في العمليات وليس كذلك بل اعترضه انه ينبغي افادته في سائر
 الاعتقادات على ما ذكر مع انه لا يفيد فيها ﴿ قوله ﴾ اى عبد الله بن مسعود
 وهو المشهور عند الحنفية ومكان افسره الجوهري في الصحاح ونسبه في القاموس وغيره الى
 الوهم وقال النووي هم عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير
 وعبد الله بن عمرو بن العاص هكذا قال احمد بن حنبل وسائر المحدثين وغيرهم وقيل
 لاحمد فابن مسعود قال هو ليس منهم قال البيهقي لانه تقدمت وفاته وهو الا اعاشوا
 طويلا متى احتيج الى علمهم فاذا اتفقوا على شيء قيل هو قول العبادلة او فعلمهم
 ويأخذ بابن مسعود رضي الله عنه في ذلك سائر المسيبين بعبد الله وهم نحو
 مائتين وعشرين واما قول الجوهري في صحاحه ان ابن مسعود احد العبادلة
 الاربعة واخرج ابن العاص فغلط ظاهر نبهت عليه لئلا يفتر به انتهى ورده
 المحقق ابن الهمام رحمه الله بان سبب غلبة لفظ العبادلة في بعض من سمي بعبد
 الله من الصحابة دون غيرهم مع انهم نحو مائتي رجل ليس الا ما يوثق عنهم من
 العلم وابن مسعود اعلهم ولفظ عبد الله اذا اطلق عند المحدثين انصرف اليه

فكان اعتباره من مسمى لفظ العبادلة اولى من الباقيين ولو سلم فلا مشاحة في وضع
الالفاظ **قوله** **كاتب** هريرة **آه** قال الشيخ علاء الدين لانسلم انه لم يكن
فقيهاً بل كان فقيهاً ولم يعلم شيئاً من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتى في زمن الصحابة
وما كان يفتى في ذلك الزمان الا الفقيه المجتهد وقد عمل ابو حنيفة رحمه الله
بخبيره في الصائم اذا اكل او شرب ناسي او ان كان مخالفاً للقياس وقال لولا الرواية
لقلت بالقياس واتج في مواضع كثيرة مثل تقدير الخيض وغيره بهذا هب انس
بن مالك مقلد الـ فما ظنك بك يا هريرة مع كونه اعلى منه درجة في العلم انتهى
وهم في عرف اصحابنا ثلاثة منهم ابن مسعود **قوله** **ان** خالف جميع
الاقيسة **آه** اعلم ان اشتراط فقه الراوى في قبول الخبر لم ينقل عن ائمتنا الثلاثة
وغيرهم من السلف الصالحين بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس
بلا تفصيل فيه وقد ثبت عن ابي حنيفة رحمه الله ملجأنا عن الله وعن الرسول
فعلى الرءس والعين وقد عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم وبخبر معبد بن وابصة
الجهني في القهقهة وقد قبل عمر رضى الله عنه حديث حمل بن مالك في الجنين
وقضى به بالدية بغرة وبخبر الضحاك بن مزاحم في توريت المرأة من دية زوجها
وقال كدنا ان نقضى بر اينلو فيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما ذهب
الى اشتراط فقه الراوى في تقديم الخبر على القياس عيسى بن ابلان من اصحابنا
وتابعه القاضي ابو زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام
البرزدوى والشيخ ابو الفضل الكرماني واكثر المتأخرين وخرجوا عليه حديث
المصرات وذهب الشيخ الامام ابو الحسن الكرخي ومن تابعه من اصحابنا الى عدم
اشتراطه وقال يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة
المتواترة او المشهورة ويقدم على القياس وقال صدر الاسلام
ابو اليسر البرزدوى واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوى بعد
ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غير
لغير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة والرواة العدول

لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى وعدم
 فهمهم اياه وعد التهم وتقويهم تدفع تهمة الزيادة والنقصان عليه ولان القياس هو
 الذى يوجب وهن فى روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب القبول
 كيلا يتوقف العمل بالاخبار وانما ترك اصحابنا العمل بحديث المصرات لمخالفتها
 الكتاب وهو قوله تعالى فاعتنوا عليه بمثل ما اعتنى عليكم والسنة المشهورة
 فى ايجاب القيمة عند تعذر المثل مشهورة وهى قوله صلى الله عليه وسلم من اعتنى
 شقصا له فى عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا الحديث والاجماع المتعذر
 على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد لالفوات فقه الراوى
 قوله ﴿ كل مستفيض اذهب الى جوازه جهور الصحابة والتابعين ومن
 بعدهم من الفقهاء والمحدثين فيحمل ان غير الفقيه نقل كلام رسول الله صلى الله
 عليه وسلم بعبارة لا تنتظم المعانى التى انتظمها عبارة رسول الله صلى الله عليه وسلم
 اذ النقل بالمعنى انما يتحقق بقدر فهم المعنى فيتطرق الى حديثه شبهة زائفة
 وبالجملة نشاهد فى غير الفقيه من قصور فهمه ما يوجب اعماله امور لا تخصى وما
 قيل انما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالتدوين
 والظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد فى كثير
 من الاحاديث شك الراوى محدود بما ذكره وبان النقل بالمعنى لا يضر فى العدالة
 وترديد الراوى فيما يشك له لالتزامه النقل باللفظ فى هذا المقام اولنا به
 الى عدم تجويز النقل بالمعنى كما هو مذموم البعض وذلك لاني فى استغاضة
 النقل بالمعنى ﴿ قوله ﴾ يخلو عنها القياس آه قيل عليه الشبهة فى القياس
 فى امور ستة حكم الاصل وتعليقه فى الجملة وتعيين الوصف انى به التعليل ووجود
 ذلك الوصف فى الفرع ونفى المعارض فى الاصل والفرع وعورض بلن فى خبر
 الواحد احتمال السهو والنسيان والغلط والكذب والتاويل والتخصيص
 والتقييد وقيام المعارض والشبهة فى طريق يوجب شبهة فى كونه خبر الرسول
 فكيف يقال انه يقين باصله وقولهم انه يقين بالنظر الى اصله قلنا علة الحكم التى
 عند الله كذلك والشبهة فى الكاشف عنها وما قيل كبار الصحابة تركوا القياس

بخبر غير المبروف بالفقہ عورض بما اخذ وبالقياس دون الخبر فان ابن عباس
 رضي الله عنه لما سمع ابا هريرة يروي توضعوا امامه سنة النار قال لو توضعوا بهاء
 مسخن اكنث توضعوا منه ولما سمعه يروي من حمل جنازة فليتوضع قال ايلز منا
 الوضوء من حمل العبدان ورد على رضي الله عنه حديث معقل بن سنان الاشجعي في
 بروع سنين واشق الاشجعية بالقياس وعمر حديث فاطمة بنت قيس وعائشة
 خبر ابن عمر رضي الله عنهما في تعذيب الميت ببكاء اهله وابوبكر خبر المغيرة في
 ميل الجدة حتى انضم اليه محمد بن سلمة وعمار بن ياسر حديث بسرة
 في نقض الوضوء بمس الذكر وقال لا ابالي مسسته وانفى ولما سئل عنه ابن مسعود
 وقال فهل قطعته وابراهيم التخفي والشعبي ما يروي ان ولد الزنا شر الثلاثة
 وقال لم انتظر بكم ان تضع حملها وهذا نوع قياس وما قيل ان هذا الاستبعاد
 ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه اجيب عنه بانه لو كان
 عندهم دليل اخر لما قابل بالقياس قال الشيخ عبد العزيز بن احمد المايهري
 رحمه الله في كتاب الكشف شرح اصول فخر الاسلام انها انكرت الاسباب عارضة
 من وجود معارض او فوات شرطا لعدم الاحتجاج بها في جنسها فلا يدل على بطلان
 الاصل كما ان رددهم ببعض ظواهر الكتاب وتركهم بعض انواع القياس ورد
 القاضي بعض الشهادات لا يدل على بطلان الاصل هذا قوله ﴿ مثل حديث
 المصبرات حديث صحيح مستخرج في الصحيحين وغيرهما وهو ما روى ابو
 هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصرو الابل والغنم في
 اتباعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيعها امسكها وان سقطها
 ردوها وصاعن ثم قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد الصحيح في ضبطه
 ضم التأليف والصلاد وتشديد الرأ المضمومة على وزن لا تزكوا ومنهم من رواه
 بالعكس وعلى القولين يكون الابل والغنم منصوبا على المفعولية قال والمصبرات
 هي التي تربط احلاها بالجمع اللبن ﴿ قوله ﴿ بخير النظرين اي نظر امساك
 او رد لصاحبه ﴿ قوله ﴿ ليظنها المشتري سمينة والصواب ما ذكره في الكشف
 وغيره من ان المراد من التصرية في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك

الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن يقال صريت الماء وصريته اذا
 جمعته ولكن في كلام الشيخ تقى الدين ما يوافق كلام المصنف رحمه الله وهو ان
 الشافعية اتفقوا على تعدية هذا الحكم فمنهم من عداه الى النعم خاصة ومنهم من عداه
 الى كل حيوان مأكول اللحم فان المقصود اللحم لا يقصد لبنه فتقويت المقصود
 الذي ظنه المشتري بالمديعة موجب للخيار انتهى فان قيل رد هذا الحديث
 لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع فلا يكون مما وقع فيه النزاع اجيب بان
 مخالفتها لاتنا في صحة الرد لمخالفة الجميع الاقيسة كما ان الرد بمخالفة احد الثلاثة
 الثلاثة لاتنافي الرد لمخالفة الاخرى وقد يقال ان هذه الصورة ليست من ضمان
 العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلارضه
 لان البائع انما رضى به على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان
 قياسا على صورة صريح العدوان **قوله** **﴿** واما المجهول هو الذي لا يعرف
 ذاته الا برواية الحديث الذي رواه ولم يعرف عدته ولا فسقه ولا طول صحبته
 فلا يكون من الصحابة فانهم اشتهر باطول الصحبة وعرفوا بالثقة والعدالة
 على ما هو المذهب عندنا واختلفت الروايات في قدر روى انه سئل انس بن
 مالك هل بقي احد من الصحابة غيرك فقال بقي اعراب راوه واما اصحابه
 فقد انقرضوا لان اسم الصحبة بحسب اصل اللفظ وانطلق على من صحبه ولو ساعة
 ولكن التعارف خصه بين كثرت صحبته وطالت ملازمته كما صاحب الرأي
 والحديث واصحاب ابن مسعود وابن عباس واصحاب ابي حنيفة والشافعية
 واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عدول كلهم عند عامة السلف وجهابهم
 الخلف ثبت عدالتهم بتعديل الله اياهم وثناؤه عليهم وتعديل رسوله وشهادته
 لهم في آيات من القرآن واهاديث كثيرة ولى تعديل يعادلها ام اى جرح وقدح
 يقاومه فوابصة بن معبد بن عبيد ومقل بن سنبل بن اشجع وسلمة بن المحبق
 بن بليد وان كان لهم شرف ادراك روية ورواية لا يعدون من الصحابة خلافا
 لعامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعية **قوله** **﴿** كحديث معقل
 روى اى ابن مسعود رضى الله عنه سئل عن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى

مات عنها فام يجب شهر او كل السائل يمر دذاليه ثم قال بعد شهر اجتمع فيه
 برارى فلن يك صوابا فمن الله تعالى وان يك خطاء فمن ابن ام عبد وفي رواية فمضى
 ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان ارى له مهر مثل نسائها وكس ولا
 شط اي لا نقص ولا مجاوزة حد فقام معقل بن سنن الاشجعي وابو الجراح صاحب
 راية الاشجعيين وقال انشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع
 بنت واشق الاشجعية من رواس بن كلاب بمثل قضائك هذا وقد كان دلال بن مرة
 مات عنها من غير فرض مهر و دخول فسر ابن مسعود رضى الله عنه بذلك
 سرور الميسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاء وقضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لا يقال لم يظهر من هذا قبول ابن مسعود لرواية معقل لانا نقول ان لم يقبلها
 لم يسر لموافقها **قوله** **﴿** ورده على رضى الله عنه **﴾** آه وقال حسبها الميراث
 وذلك لخالفته القياس الذي عند موهوان المعقود عليه عاد اليها سا انا فلا
 يستوجب لمقابلاته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الراى اولى من رواية
 مثل هذا المجهول قال في الكشف وهو من ههنا ايضا قيل انما رده لمذهب تفرد به
 وهو انه كان يخالف الراوى ولم ير هذا الرجل حتى يخلفه روى اساء بن الحكم
 الفزارى انكوفى عنه رضى الله عنه قال كنت اذا حدثنى رجل عن النبى صلى الله
 عليه وسلم خلفته فاذا خلف صدقته قال البخارى ولم ير وعن اساء بن الحكم الا هذا
 الحديث وحديث اخر لم يتابع عليه وكان شعبة رحمه الله لا يضبط اسمه فتارة
 يقول اساء بن الحكم واخرى الحكم بن اساء **﴿** قوله **﴿** كحديث فاطمة قيل
 عليه هو ما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد بن حنبل
 سحاق بن راهويه فكيف يكون ممن رده الجميع ورد بان كون هو الاء مذهبهم
 عدم وجوب النفقة والسكنى للمطلقة لانا لا يوجب كونهم عمالا بحديث فاطمة لجواز
 ان يقولوا به لدليل اخر لاح اهم ولا يثبت العمل الا بصريح النقل عنهم ويؤيد اختلافهم
 في ايجاب السكنى دون النفقة وفي نفيهما الا ان تكون حاملا وغير ذلك وفي صحيح مسلم
 عن عمر رضى الله عنه لا نترك كتب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة واخرج سعيد بن
 منصور عنه ما كنا نغير في ديننا بشهادة امرأة وفي صحيح مسلم قول مروان
 سناخذ بالعصمة التى وجدنا الناس عليها فقول عمر لا نترك وما كنا نغير شاهد على

ان كان الدين المعروف المشهور وجوب النفقة والسكنى وقول مروان سناخدا
 في المعنى حكاية اجماع الصحابة اذا كان هم الصحابة ورده غير رضى الله
 عنه يحضرهم من غير تكبير منهم فدل ذلك على ان من مبهم كنهه وقد طعن فيه اكابر
 الصحابة وما كان عاقلهم ان يطعنوا بسبب كون الراوى امرأة فانهم قبلوا خبر فريرة
 بنت مالك بن سنان ولا لكونه اعز ابيا فقد قبلوا خبر فضالة بن سفيان الكلابي ومن
 صرح بر دحيث فاطمة عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وعائشة واسامة
 بن زيد وسعيد بن المسيب وشريح القاضي والشعبي والحسن بن حي والاسود
 بن يزيد وابوسلمة بن عبد الرحمن وابواسحق السبيعي ومروان بن الحكم
 وابراهيم النخعي والثوري واحمد بن حنبل وخلق كثير **قوله** فيه اى في
 بيان المراد من قول عمر رضى الله عنه اوفى حقوشانه قال صاحب الكشف اذ لو كان
 المراد عين النص لتلاوه روى السنة **قوله** هو قال بعضهم كالامام ابي جعفر الطحاوى
 ومن تابعه فلن قول عمر رضى الله عنه لها السكنى والنفقة بعد قول لا تترك ككتاب
 ربنا لسنة نبينا بنزلة رفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بل زاد
 الطحاوى والدارقطنى في روايتها عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
 لها النفقة والسكنى **قوله** الذين انا فيه والحديث صحيح مشهور تضمنه
 الصحاح وتلقته الامة بالقبول ولا يعارضه ما يروى عنه صلى الله عليه وسلم مثل
 امتى كهتل مطر لا يدري اوله خير ام اخره فانه غير ثابت ولو صح فيكون ذلك
 لكون ايمانهم عن ظهر الغيب مع فساد الزمن وظهور البغى والطغيان لا باعتبار
 التمكن في الصدف والاستقرار على مراسم الدين والسيره العادلة والصلاح
 المبين اعلم ان ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الاحاديث والفتيا
 والاراء يدور في مراتب متفاوتة بحسب حال الراوى فاعلاء المتواتر الذى
 يوجب علم اليقين وفي مقابله الموضوع الذى سقط عن احتمال الاحتجاج بالكلية
 ثم المشهور الذى يفيد علم الطمانينة ويحتمل احتمالا مرجوحا ان لا يكون
 حجة ومقابله المستنكر الذى على عكسه يفيد وهم المحجة ثم خبر الواحد الصحيح
 الذى يفيد غالب الراى وهو خبر من عرف بالضبط والعدالة اوفى حكمه ومقابله المستر

أي خبر المجهول الذي لم يقابل بر د ولا قبول وان ما انفرد به الراوي مع كونه عبد لحافظا
 موثوقا في ضبطه واتقانه غير مخالف في روايته لمن هو فوقه يكون حديثه صحيحا
 مقبولا وان كان مخالفا لمن هو فوقه يكون ما انفرد به شاذا مردودا وان لم يكن
 موثوقا به يكون بانفراذه حازما من حيز حاله عن حيز الصحيح فلن كان رتبته غير
 بعيدة عن رتبة المحافظ الضابط المقبول يكون حديثه حسنا دون الصحيح فوق
 الضعيف وان كان بعيدة عنه كل حديثه ضعيفا ويتعذر الوقوف على حقيقة الوضع
 بقينا الا باعتبار أي الراوي وذلك ايضا لا يفيد القطع وانما يوجب فيه الظن والا
 مرات الموجبة له **قوله** في شرايط الراوي قبول خبر الواحد يبنى
 على شرط ثمانية اربعة في نفس الخبر وسينكر ما المصنف في مباحث الانقطاع
 الباطني واربعة في الخبر وسردما في مصدر هذا الفصل وانما وقع الحاجة الى
 اشتراط العقل والاسلام بعد ذكر الضبط والعدالة لان الصبي ربما يكون ضابطا
 لكن لا يجنب الكذب لعله بعدم التكليف والكافر ربما يكون مستقيما على مقتضى
 دينه منزجر عن مخطورات دينه ولهذا يسأل القاضي عن عدالته فيما شهد على
 مثل ولكن لا يقبل شهادته على مسلم ولا روايته فيما يتعلق بامور الدين لمكان التهمة
قوله فهو سماع الكلام كما يحسن اعترض عليه بل الضبط بهذا المعنى ليس
 بشرط في قبول الرواية لما صح من قبول اخبار الاعراب الذين ليسوا بيهنة
 الصفة اجيب بالمنع فلن الاعراب من اهل اللسان الذين يعرفون معنى الكلام
 وهم اذكي الامثلي وما فيهم من نهامة الفهم وكياسة الذهن مما لا ينكره احد الا ترى
 ان عليا رضي الله عنه لم يطعن في معقل بن سنان بعدم الضبط بل بعدم التنزه
 القادح في العدالة **قوله** فشهادة المستور يعني شهادة المستور وان كانت
 مرحودة في القرون المتأخرة لكنها لا تكون مردودة في القرون الثلاثة لكون
 خبر المجهول مقبولا فيها بشهادة النبي عليه السلام بالخيرية لها وبغلبة الصدق
 فيهم **قوله** فيكتفى الاجمال لكن بحيث لو جنبه جانب الى تعقل التفاصيل
 وجب اعطاء ما حكمه من الاقرار والتصديق **قوله** اموكنا ويكتفى فيعان
 الله تعالى موجود واحد متمم بجميع الاسماء الحسنى وصفات الكمال فيقول نعم
 العمدة فيهم وتزكية الشارع اهم وغير مقبول في ما عداها في ظاهر الرواية * منه رحمه الله تعالى *

اعلم ان المجهول على ما هو المذكور في كتب الاصول وعلوم الحديث على ثلاث مراتب الاولى المجهول العيين بحيث لا يعرف شخصه بصفاته واهواله ومشخصاته قال الخطيب البغدادي واول ما يرتفع به الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم الا انه لا يثبت له حكم العدالة بروايتها عندنا ولا بد من تعيينها له ورواية المجهول العيين لا تقبل اصلا والثانية مجهول العدالة ظاهر او باطنا وروايته غير مقبولة عند الجماهير وقد يقبلها بعض من لا يقبل الا ولى والثالثة المجهول الذي جهلت عدالته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور وربما يقبل روايته من روى رواية الثاني وخبره في القرون الثلاثة مقبولة لغلبة

انه كان الدين المعروف المشهور وجوب النفقة والسكنى وقول مروان سناخذه
 في المعنى حكاية اجماع الصحابة اذ ذلك هم الصحابة ورده غير رضى الله
 عنه بخبرتهم من غير تكثير منهم فدل ذلك على ان من مبهم كنهه وقد طعن فيه اكابر
 الصحابة وما كان عادتهم ان يطعنوا بسبب كون الراوى امرأة فانهم قبلوا خبر فريرة
 بنت مالك بن سنان ولا لكونه اعز ابيا فقد قبلوا خبر ضحالك بن سفيان الكلابي ومن
 صرح برده حديث فاطمة عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وعائشة واسامة
 بن زيد وسعيد بن المسيب وشريح القاضي والشعبي والحسن بن حي والاسود
 بن يزيد وابوسلمة بن عبد الرحمن وابواسحق السبيعي ومروان بن الحكم
 وابراهيم النخعي والثوري واحمد بن حنبل وخلق كثير ﴿ قوله ﴾ فيه اى في
 بيان المراد من قول عمر رضى الله عنه اوفى حقوشانه قال صاحب الكشف اذ لو كان
 المراد عين النص لتلاوه روى السنة ﴿ قوله ﴾ وقال بعضهم كالامام ابي جعفر الطحاوى
 ومن تابعه فلن قول عمر رضى الله عنه لها السكنى والنفقة بعد قول لا تترك كتاب
 ربك لسنة نبينا بمنزلة رفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بل زاد
 الطحاوى والدارقطنى في روايتها عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
 لها النفقة والسكنى ﴿ قوله ﴾ الذين انا فيه والحديث صحيح مشهور تضمنه
 الصحاح وتلقته الامة بالقبول ولا يعارضه ما يروى عنه صلى الله عليه وسلم مثل
 امتى كهتل مطر لا يدعى اوله خيرام اخره فانه غير ثابت ولو صح فيكون ذلك
 لكون ايمانهم عن ظهر الغيب مع فساد الزمن وظهور البغى والطفيلان لا باعتبار
 التمكن في الصنف والاستقرار على مراسم الدين والسيره العادلة والصلاح
 النبين اعلم ان ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الاحاديث والفتن
 والاراء يدور في مراتب متفاوتة بحسب حال الراوى فاعلاء المتواتر الذى
 يوجب علم اليقين وفي مقابله الموضوع الذى سقط عن احتمال الاحتجاج بالكلية
 ثم المشهور الذى يفيد علم الطمانينة ويحتمل احتمالا مرجوحا ان لا يكون
 حجة ومقابله المستنكر الذى على عكسها يفيد وهم المحجة ثم خبر الواحد الصحيح
 الذى يفيد غالب الراى وهو خبر من عرف بالضبط والعدالة اوفى حكمه ومقابله المستر

اي خبر المجهول الذي لم يقابل برء ولا قبول وان ما انفرد به الراوي مع كونه عدا حافظا
 موثوقا في ضبطه واتقانه غير مخالف في روايته لمن هو فوقه يكون حديثه صحيحا
 مقبولا وان كان مخالفا لمن هو فوقه يكون ما انفرد به شاذا مردودا وان لم يكن
 موثوقا به يكون بانفراده حازما من حاله عن غير الصحيح فلن كان رتبته غير
 بعيدة عن رتبة المحافظ الضابط المقبول يكون حديثه حسنا دون الصحيح فوق
 الضعيف وان كان بعيدا عنه كان حديثه ضعيفا ويتعذر الوقوف على حقيقة الوضع
 يقينا الا باعتبار اى الراوى وذلك ايضا لا يفيد القطع وانما يوجب فيه الظن والا
 مرات الموجبة له **قوله** في شرايط الراوى قبول خبر الواحد يبنى
 على شرط ثمانية اربعة في نفس الخبر وسينكر ما المصنف في مباحث الانقطاع
 البطلنى واربعة في الخبر وسردحا في صدر هذا الفصل وانما وقع الحاجة الى
 اشتراط العقل والاسلام بعد ذكر الضبط والعدالة لان الصبي ربما يكون ضابطا
 لكن لا يجنب الكذب لعله بعدم التكليف والكافر ربما يكون مستقيما على مقتضى
 دينه من غير ان يحظر ان دينه لهذا ايسال القاضي عن عدالته فيما شهد على
 مثله ولكن لا يقبل شهادته على مسلم ولا روايته فيما يتعلق بامور الدين لمكان التهمة
قوله فهو سماع الكلام كما يحكى اعترض عليه بل الضبط بهذا المعنى ليحى
 بشرط في قبول الرواية لما صح من قبول اخبار الاعراب الذين ليسوا بيهنة
 الصفة اجيب بالمنع فلن الاعراب من اهل اللسان الذين يعرفون معنى الكلام
 وهم اركى الامثلى وما فهم من نباهة الفهم كياسة الذهن مما لا ينكره احد الا ترى
 ان عليا رضى الله عنه لم يطعن في معقل بن سنان بعدم الضبط بل بعدم التنزه
 القادح في العدالة **قوله** فشهادة المستور يعنى شهادة المستور وان كانت
 محدودة في القرون المتاخرة لكنها لا تكون محدودة في القرون الثلاثة لكون
 خبر المجهول مقبولا فيها بشهادة النبي عليه السلام بالخيرية لها وبغلبة الصديق
 فيهم **قوله** فيمكن الاجمال لكن بحيث لو جنبه جانب الى تعقل التفاصيل
 وجب اعطاء مالمكمه من الاقرار والتصديق **قوله** اهو كذا ويكنى فيه ان
 الله تعالى موجود واحد متصف بجميع الاسماء الحسنى وصفات الكمال فيقول نعم
 العدالة فيهم وتزكية الشارع اهم وغير مقبول في ما عداها في ظاهر الرواية * منه رحمه الله تعالى *

اعلم ان المجهول على ما هو المذكور في كتب الاصول وعلوم الحديث على ثلاث مراتب الاولى المجهول العين بحيث لا يعرف شخصه بصفاته واهواله ومشخصاته قال الخطيب البغد ادى واقل ما يرتفع به الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم الا انه لا يثبت له حكم العدالة بروايتها عندنا ولا بد من تعيينها له ورواية المجهول العين لا تقبل اصلا والثانية مجهول العدالة ظاهر او باطنا وروايتها غير مقبولة عند الجماهير وقد يقبلها بعض من لا يقبل الا ولى والثالثة المجهول الذى جهلت عدالته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور وربما يقبل روايته من روى رواية الثانى وغيره في القرون الثلاثة مقبولة لغلبة

وان محمد بن علي بن رسول الله عليه السلام رسول الله مبعوث من عنده حتى صادق في كل ما
اخبر به فيقول نعم ولقد طال لجأج بعض المتنسين بالعلم في هذه البلاد
في شهود الهلال بامتحانهم بقراءة ما يسمونه الغرض العين من الجهل الركيكة
التركيب التي لم يرتبوها بعلم وبصيرة وصحيح معرفة وهو ظلم
وزور وجهل بالفقه واحكام الشريعة وتكبر وتعظم عن قبول الحق والانقياد له
❦ قوله ❦ الان يثبت قال صاحب الكشف حتى عن الشافعي انه قال اذا قال
الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا قبلت الان اعلم انهم ارسله كذا في
التمتعده واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك
واحمد بن حنبل في احدي الروايتين عنه واكثر التكلمين وعند اهل الظاهر
وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا اذا اقترن
به ما يتقوى به فحينئذ يقبل وذلك بل يتلبد بلية او سنة مشهورة او موافقة قياس
او قول صحيح او تلقته الامة بالقبول او عرفت من حال المرسل انه لا يروى عن فيه
علة من جهالة او غيرها واشتركت في ارساله عند لان ثقتان بشرط ان يكون
شيوعهما مختلفين او ثبت اتصال بوجه اخر بل اسند غير مرسل او اسند مرسل مرة
اخرى قال وانا قبلت مر اسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتهما فوجدتها مسانيد
فاكثر ما رواه مرسل انما سمعه عن عمر رضي الله عنه قال ومن هذا ما احب
قبول مر اسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة ثبتت كثيوتها بالتصل واعترض
عليه بل انضمام هذه الامور ان تقوى به الظن ولكنه لا يروى على الظن المحصل
بتعدد الاسناد الى المستور او الجهول فكيف يقبل هذا دون ذلك ❦ قوله ❦
وهو فوق المسند مذهب عيسى بن ابلن من اصحابنا العراقيين وتابعه فخر
الاسلام وغيره وقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد
الا انه لا يجوز به الزيادة على الكتاب وذهب عبد الجبار الى انها يستويان
والباقون يرجحون المسند ❦ قوله ❦ لان الصحابة ارسلوا واتفقوا على
قبول روايت ابن عباس وابن عمرو النعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة
الذين لم يكن لهم كثير صحبة ولم يسمع ابن عباس عن النبي عليه السلام الا اربعة

احاديث في قولوبضعة عشر حديثا في قول اخر مع انه معدود في الكثيرين وقته
 صرح بذلك في حديث الربا في النسبة قال حدثني به اسامة بن زيد وروى ان
 رسول الله عليه السلام ماز الي يلى حتى رمى جيرة العقبة فلما رجع قال حدثني
 به اخي الفضل بن عباس وروى ابن عمر من صلى على جنازة فله قبر الى الحديث
 ثم اسنده الى ابي هريرة وروى ابو هريرة ثم اسنده الى الفضل بن عباس ونعمان
 بن بشير لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم الا حديثا واحدا مع كثرة روايته
 والنسبة سمعه هوان في الجسد مضعة اذا صاحت ضاح ساكر الجسد واذا فسدت
 فسد سائر الجسد الا وهى القلب وما كانوا يتخصصون عن سماعهم بواسطة
 او يدونهم شعير ذلك في بابيهم فصار ذلك اجابا عنهم على جواز ذلك ووجوب
 قبوله قيل عليه ليس النزاع في مرسل الصحيح ومن علم حاله انه لا يرسل عن
 ثقة اجيب عنه بانفسه وسلم ذلك لقبول مرسل الصحيح لثبوت عند التهم ومن يرسلون عنه
 بشهادة الرسول عليه السلام لهم بالخيرية وذلك ثبت في التابعين بعين هذه
 المحجة وعموم الشهادة اهم خصوصا اذا كان لا يرسل من وجوههم كالحسن وابن
 سريين والتخفي والشعبي وعطاء وابي العالقية والفقهاء السبعة لانه انما قبلت
 رواياتهم لكونهم عدولا لا لكونهم صحابة كما قبلت شهاداتهم **قوله**
 والمعتاداه ومن منع جرى العادة به اذكره المصنف فقد كابر ولقد قال
 الحسن البصري متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال
 رسول الله سمعته من سبعين او اكثر وقال لا اعيش قلت لابراهيم اذا رويت لي حديثا عن
 عبد الله فاسئلني فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روى لي ذلك
 واذا قلت لك قال عبد الله فقل روى لي غير واحد وقال ابن سريين ما كنا نسند
 الحديث الى ان وقعت الفتنة وقد ذكر وافى مناقب جماعت من العلماء كالنووي
 من الا حديثه الحسنة في تضائيفهم انهم استمرت عاداتهم اذا صح الحديث عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقولوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا
 كان غير ذلك ان يقولوا عن رسول الله عليه الصلوة والسلام فكيف يمكن ان يظن
 غير ذلك في الراوى العدل الثقة مع ما تواتر من قوله عليه السلام من كذب على

لانه وان لم يحط
 بالروايات واحدا منهم
 فهو متمكن من القول
 روى عن النبي صلى
 الله عليه وسلم وغير
 مضطر الى النسبة
 اليه بالجزم * منه رحمه
 الله تعالى *

متعمداً فليتبوه مقعده من النار فسقط ما قيل ان الارسل را به ايكون لعدم احاطته
 بالروايات وكيفية الاتصال فلان الثقة العدل لا يمكن منه الجزم بالنسبة الى رسول
 الله عليه الصلوة والسلام النبي هو المراد من الارسل الا اذا كان على ثقة في ذلك
 البقال **قوله** جواب عن دليل الشافعي آه قيل عليه امر العدالة مبني
 على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلاً ورد بان الاتفاق على قبول
 التعديل المبهم من الثقة منع ان هذا الظن محتمل فيه فيما صرح بالتعديل واعتباره
 يؤدي الى رد غير الواحد مطلقاً وأن الظن الحاصل بطريقه كان في العمليات
قوله الا يرى انه اذا قلنا اخبرني ثقة يعني ان شبهة من يرد المرسل هي
 كون الروي عنه غير معروف بالثقة لا غير واذا صرح الراوي بكونه ثقة زالت
 تلك شبهة لان الراوي الثقة اذا قلنا حدثني ثقة فثقة امر ان احدهما انه حديث
 والثقة ان الحديث ثقة فكما يصدق في قوله حدثني ولا يتم فكذلك في قوله
 ثقة فانه يعرف بقوله ثقة كونه متصفاً بالاوصاف المعتبرة في الرواية وان كان
 الراوي غير معلوم فلان التعديل المبهم مقبول بخلاف المجرح المبهم فكذلك اذا
 نسب القول الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجزم به فقد عرف ان النبي روى
 عنه ثقة متصفاً بالاوصاف المعتبرة وان لم يذكره اصلاً كونه مجهولاً المشخصات لا
 يضر وفي التلويح كانه يشير الى ان الشافعي كثيراً ما يقول اخبرني الثقة
 وحدثني من لا انهية الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسماعيل وبين لا يتم يحيى
 بن حسان وذاك مشهور معلوم يعني ان الثقة في كلام الشافعي معروف معهود
 فيكون معلوماً فلا يرد على الشافعي بخلاف قوله ثقة قلت قد عرفت ان عدم
 القبول انما كان لاحتمال كون الراوي غير ثقة لعدم ثبوت اتصافه بالاوصاف
 المعتبرة ففيما صرح الراوي بكونه ثقة زال هذا الاحتمال وثبت الاتصاف
 وليس المقصود من ذلك الكلام نقض قول الشافعي او الاستشهاد به بل دفع
 شبهة كون الراوي غير ثقة ويؤيد الاختلاف بين العبارتين في النكارة والتعريف
 وذكر ابو الحسن الا بهري سمعت بعض اهل المعرفة بالمحدث يقول اذا قلنا
 الشافعي في كتابه اخبرنا الثقة عن ابن ابي ذئب فيريد به بن هارون وعن الليث

ذهب السير في
 والمطيب وغيرهما الى
 ان هذا لا يقبل لجواز
 ان يكون فيه جرح
 لم يطلع عليه الواصف
 وذهب ابو المغالي
 الجويني وغيره الى
 انه يقبل لان عدم
 الاطلاع من مثل
 الشافعي فيما احتج
 به على حكم في دين
 الله بعيد وقال الله
 هبى قوله لا انهية ليس
 توثيقاً للراوى وانما
 هو نفى للاتهام منه
 رحمه الله تعالى *

بن سعد فابن حسن وعن الوليد بن ابى كثير فابو اسامة وعن الاوزاعي فعمر
 بن هب سلمة وعن ابن جرير فوسلم بن خالد وعن صالح مولى القواء فابن ابيهم بن
 اسماعيل وقيل ابن يحيى **وقوله** عند بعض اصحابنا وهو الشيخ ابو الحسن الكرخي
 من اثبتنا العراقيين ذهب هو ومن تابعه الى قبول مرسل كل عدل في كل عصر وقال
 عيسى بن ابان لا يقبل الامر اسيل من كل من ائمة النقل مشهورا بلخذ الناس
 العلم عنه فلن لم يكن كذلك وكل عدل لا يقبل مسنده ويوقف مرسله الى ان يعرض
 على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي المصاص لا يقبل ارسال من بعد القرون
 الثلاثة الا اذا اشهر بان لا يروى الا عن موعد ثقة كذا ذكره شمس الائمة السرخسي
 وذكر في المعتقد اذا قال الانسان في عصرنا قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا
 يقبل ان كل ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل
 لالافه مرسل ولكن لان الاحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب
 الحديث منها في وقتنا هذا فهو كذب وان كل العصر الذي ارسل فيه المرسل
 عصر الم يضبط فيه السنن فيه قبل مرسله وهذا القول يقارب قول عيسى
 واختار شمس الائمة السرخسي قول ابى بكر الرازي وفخر الاسلام قول عيسى
 بن ابان **وقوله** كحديث فاطمة آه قيل عليه الكلام في خبر العدل وهذا
 مستنكر يتهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان لالكونه في مقابلة عموم الكتاب
 والامكان لقوله احفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى واجيب عنه بان
 الرد بسبب التهمة لا ينافي الرد بسبب معارضة الكتاب كين فلن غير رضى الله
 عنه قال لا ندع كتاب ربنا آه وهو كالتمريض بان رده لحديثها معارضة الكتاب
 والسنة والانتفاع الباطن انما يكون فيما استقام سنده واتهام فاطمة انها في هذا
 الحديث لخالفته المهروني في الدين وقول عمر لاندري آه لا يدل على كونها
 غير ثقة فانه علم في كل حديث برويه الواحد وانما يعمل به اخذ بغالب الظن
 حيث لم يعارض اماما فوقه حديث فاطمة هذا ما خالف اماما فوقه كن منكرا
 فلم يعمل به ونزلت بهامز لة المجاهيل والافهى ثقة عدل حافظة فقيمة قد حفظت
 حديث الدجال بطوله وضبطته وروى عنها الناس وظهر منها من الفقه ما ينبغي لها

علموا جلالة قدره ففى صحيح مسلم ان مروان ارسل اليها قبيصة بن ابى خويب يسالها عن الحديث فحدثته به فقال مروان لم نسمع هذا الحديث الا من احواة سنخند بالعصبة التى وجدنا الناس عليها فقالت فاطمة ميمى بلغها قول مروان بينى وبينكم القرآن قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة الى قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امر ا قالت هذا المن كانت لامر ارجعة فالى امر يحدث بعد ذلك فكيف تقولون لانفقة لها اذا لم تكن حاملا فعلا لم تحبسوها انتهى لكن فى الاية من غير ما نظرت فيه ما يدل على وجوب السكنى والنفقة فان هذه الاية فى البواين بدليل المعطوف من قوله تعالى عقيبها ولا تضلوهن لتضيقن عليهن وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يوضعن حملهن اذ لو كانت فى غير البواين كان تقدير الكلام اسكنوا الزوجات والرجعيات من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن ومعلوم انه لا معنى اذا جعل غاية الايجاب وضع الحمل فان النفقة واجبة لها حاملا كانت اولا وضعت حملها او لا بخلاف ما اذا كانت فى البواين فان ضرب الغلبة دفع لتوهم اقتصر مدة النفقة على قدر ثلاث حيض لطول مدة الحمل وكذا عموم قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن الاية يتناول المبتوتة وذكر حكم خاص متعلق ببعض ما تناول لا يبطل عموم المصدر **وقوله** يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود اه قيل عليه القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضته لو كفى يقبل من الراوى ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل منه ان ذلك كلام الرسول عليه السلام وهو يرى منه وبسمع قلت قد جاش من هذا القائل فى هذا المقام ما يصاحبه من التعصب على الحنفية شكر الله سعيهم ووقع فى عجائب منها انه جعل قراءة ابن مسعود من الشواذ ولا ريب ان ما فى مصحف ابن مسعود رضى الله عنه مشهور قد تواتر نقله عنه ومنها زعمه انه لا يرد الحديث الا بعارضته للمتواتر وما يفيد القطع وليس كذلك فانه يرد بمخالفته لما هو فوقه وان لم يكن قطعيو منها انه جعل عدم قبول قول الراوى ان ذلك كلام الله لانه لم يره ولم يسمع منه وليس كما زعم بل لانه لم يثبت كونه من كلام الله قطعاً ويقيناً لفوات شروطه

المعتبرة في ذلك من التواتر وغيره وكيف لا فلان رواة القراءة المتواترة لم ير الله تعالى احد منهم ولا مع منقطع وإنما وقع في ذلك لان من ذهب الشافعي رحمه الله عن الاحتجاج بالقراءة الغير المتواترة فيما ذكره املم الحرمين والنووي وجماعة من اصحابه لانه ليس بقرآن ولا حديث قلنا منقول العدل الثقة عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يخلو من ان يكون قرأنا او خبر اورد بيان للعناء فظن انه قرآن والحق به على التقديرين يجب العمل به والصواب ان من ذهب الشافعي مثل من هبنا في هذا الباب وعليه مبهور اصحابه وصرح به البيهقي في كتابه في باب تحريم الجمع وفي مسألة الرضاع حيث قال ذكر الله تعالى الرضاع بلا تزويج ثم وقت عائشة الخمس واخبرت انه مما نزل من القران فهو وان لم يكن قرآنا يقرأ فاقول حالته ان يكون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان القران لا يأتي به غيره فهنا عين قولنا ومنشأ الغلط هو عدم احتجابه المتابع في صوم الكفارة مع ان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات ولعل ذلك لمعارضه ما قالته عائشة نزلت فصيام ثلاثة ايام متتابعات فسقطت متتابعات اخرجه الدارقطني وقال اسناده صحيح ويجوز ان لا يثبت ذلك عنده كيف فانه احتج على قطع بين السارق بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه **قوله** واستشهدوا آه لان الامر بالاستشهاد دمج في حق ما هو شهادة ففسره برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل بيلن لجميع ما تناوله ولان قوله تعالى ذلكم افسط عند الله واقوم للشهادة اذ ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفى به الرتبة هو رجلان او رجل وامرأتان اورد عليه صاحب الكشف منع الاجمال والمصرف فيها ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد والى الحديث ولان ذلكم اشارة الى ان يكتبوه معناه اقرب من انتقاء الرتبة على ما هو المذكور في تفسير الكشف واجيب بلن التفصيل بعد الاجمال يراد به القصر استعمالا كما في يشيب ابن ادم ويشب فيه فصلتان والقصر الاستعمال ما هو خارج عن الطرق المدونتين بلن **قوله** بدعوا اول من آه قيل عليه ليس المراد منه ان ذلك امر ابتدعه معلوية في الدين بناء على خطا كة كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد به الحديث الصحيح بل المراد انه امر مستبدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه ولكن المروي عن علي

واختلف عن عروة بن الزبير وابن شهاب فقال معمر سألت الزهري عن اليمين مع الشاهد فقال هذا شيء واحد ثم الناس لابد من شاهدين * تفسير القرطبي رحمه الله من نفسه

رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشهادة شاهد واحد ويبين صاحب الحق
وروي عنه ايضا ان النبي عليه السلام وابابكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة
الشاهد الواحد ويبين المدعى وعن علي رضي الله عنه انه كان يقضى بالشاهد
واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدع على معلوية قلنا الحديث وان كان
في كتاب مسلم عن ابن عباس ان النبي عليه السلام قضى بشاهد ويبين لكنه
ما انتقد عليه قال الترمذي في علله الكبير سالت محمد بن عبد الله عن هذا الحديث
فقال ان عمر بن دينار لم يسمعه من ابن عباس وقال في الكشف الكبير هذا
الحديث طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعي والزهرى حتى قال الزهرى
والنخعي اول من اقررا الاقامة معلوية واول من قضى بشاهد ويبين معلوية انتهى وقال
الزهرى ايضا القود في القسامة من امور الجاهلية واول من قضى به في الاسلام به اية واخرج
عبد الرزاق اخبرنا معمر بن الزهرى قال كان دية اليهودى والنهرانية من النبي صلى
الله عليه وسلم مثل دية المسلم وكذا في من اب بكر وعمر وعثمان فلما كان زمن معلوية
اعطى اهل القتل النصف والفقى النصف في بيت المال ثم قضى عمر بن عبد العزيز
واتم في النصف والفقى ما كان جعل معلوية ولم ازل اذا كرر عمر فاخبره ان البينة كانت تلمة
لاهل الذمة وروى ابو داود في مراسله بسند صحيح مثل ذلك عن ربيعة بن ادقره قال
معلوية لن كانوا اميروا به فقد امسب به بيت مال المسلمين ثم انفعل ما في الصحيحين
والسنن الاربعة من الحديث المشهور عن ابن عباس رضي الله عنهما قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال اموال قومودما هم لكن
البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر وفي رواية
اليهودى عن ابن عمر بلفظ المدعى عليه اولى باليمين الان يقوم عليه البينة لدلالة
على حصر الجنس على ان القسامة تنافي الشركة وكذا روى النسائي في سننه عن عمرو
بن شعيب عن ابيه عن جده وعمل النبي عليه السلام والخلفاء بشهادة شاهد
واحد ويبين المدعى لم اقبله على اثر وعمل عمر رضي الله عنه وغيره في
القسامة على خلاف ذلك **قوله** وكحديث المصرات لا يقال هذا ينافي
ما ذكره سابقا لان قول الراد لمخالفة دليل لا ينافي الراد لمخالفة دليل اخر ولا شك
ان هذا الحديث خالف الاقيسة المعلومة من كل وجه الاول ان ضمان البتليات

وخلف هذا ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله
فلم يرو الييمين
مع الشاهد وقالوا ان
الله تعالى قسم لشهادة
وعددها ولم يذكر
الشاهد واليمين
فلا يجوز القضاء به
لانه يكون قسما ثالثا
على ما قسم الله وهذا
زيادة على النص
فلاو ذلك نسخ
ومن قال بهن القول
الثورى والاوزاعى
وعطاء والحكم بن
عيسى وطائفة وقال
بعضهم الحكم باليمين
مع الشاهد منسوخ
بالقران وزعم عطاء
انه اول من قضى به
عبد الملك بن من
ان وقال الحكم القضاء
باليمين والشاهد
بدعة واول من قضى
به معاوية * تفسير
والقرطبي من نفسه

(ولا يعرف المالكيون
في كل بلد غير ذلك
منهمم الا عندنا
بالاندلس فان يحيى
بن يحيى زعم انه لم
يرالميث يقتى

ولا يذهب اليه وخالف يحيى مالك في ذلك * تفسير القرطبي منه نفسه * بالمثل

بالمثل وضمان المتقومات بالقيمة فاللبن ان كل مثله افعمانه بمثله لبناوان كل قيميا
 فضمانه بمثله قيمة وضمانه بصاع من التمر خارج عن الاصلين الثاني ان الضمان يكون
 مقدر ابقدر القلق فله وكثرة وهنا بمقدار وهو الصاع الثالث ان ما تلقى من
 اللبن ان كل موجودا عند العقد فقد ذهب جزء من المعقود عليه من اصل الحلقة
 وذلك مانع من الرد كما لو ذهب بعض اعضاء المبيع ثم ظهر عيب فانه يمتنع
 الرجوع ان كان حادثا بعد الشراء فقد حدث على ملك المشتري فلا يضمنه وكذا
 الاختلاط يمنع الرد الرابع ان الخيارات الثابتة باصل الشرع من غير شرط لا يتقدر
 بالثلاث كخيار العيب وخيار الرؤية عند من يشتبه وخيار المجلس عند من يقول
 الخامس انه يازم الجمع بين الثمن والمثلن للبائع في بعض الصور وهو ما اذا كانت
 قيمة الشاة صاعا من تمر فانها ترجع اليه مع الصاع الذي هو مقدار ثمنها السادس
 انه محال لقاعدة الرجوع عندكم فيها اشترى شاة بصاع فاذا استرد معها صاعا من
 تمر فقد استرجع الصاع الذي هو الثمن فيكون قد باع صاعا من تمر وشاة بصاع
 منه السابع اذا كل اللبن باقيا لم يكتفى برده عندكم فاذا امسكه فالحكم كما لو تلقى
 فيرد الصاع وفي ذلك ضمان الاحيان مع بقائها ولا تضمن بالبدل الا مع فواتها
 كالمغضوب الثامن انه اثبت الرد من غير عيب ولا شرط لان نقصان اللبن لو
 كان عيبا لثبت به الرد من غير تصرية ولا يثبت الرد في الشرع الا بعيب او
 شرط ولهذا لم يعمل به مالك في قول من عمل به من الشافعية والمالكية تجاوزوا
 عن ظاهره فان الحلب مطلق في الحلبات وقد قيد في رواية اخرى اثبات الخيار
 بثلاثة ايام وانفق اصحاب مالك على انه اذا حلبها ثمانية واراد الرد ان له ذلك
 واختلفوا في الثالثة هل يكون رضى يمنع الرد وقد اثبت ظاهره الخيار بعيب
 التصرية واختلف اصحاب الشافعية في انه يكون على الفور او يعتد الى ثلاثة ايام
 للحديث ويرد اللبن اذا كل باقيا في قول للشافعية وزاد المالكية فجوز واردة
 برضى البائع ومنهم من جوز رد سائر الاقوات بدل التمر وفي وجه للشافعية
 بتقدير الرد بقدر اللبن فله وكثرة واللفظ خال عن هذه القيود وقد عرفت
 انه خلاف النص في قوله تعالى ومن اعتدى عليكم فاعتدى عليه بمثل ما اعتدى

عليكم ﴿ قوله ﴾ لتقدم الكتاب لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا
سند ولا في دلالة على المراد لبا من أنه يفيد القطع واليقين وبين في محله
بها لا من يد عليه ﴿ قوله ﴾ أولى من خلع خبر الواحد قيل من يجعل عمومات
الكتاب وظواهره ظنية يعتبر خبر الواحد إذا كان على شرايطه عملا بالذي لا يلبس ومن
يجعلها قطعية لا يعمل بخبر الواحد في مقابلتها ضرورة أن الظني يسهل بالقطعي
وهو مخالف لما ذكره في الكشف وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي الامام أبي
زيد وشيخ الأئمة وفخر الاسلام وغيرهم لما افادت عمومات الكتاب وظواهرها
اليقين كالنصوص والخصوصيات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به فاما عند من
جعلها ظنية من مشايخنا كالشيخ أبي المنصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند
فلا وجهان لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في
في العلم والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيها من حيث المعنى وهو احتمال ارادة
البعض من العموم وارادة العجز من الظاهر ولا شبهة في ثبوت متنها الى نظميها
وعبارتها والشبهة في خبر الواحد في ثبوت متنه ومعناه جميعا لانها ان كان من
الظواهر فظاهر وان كان نصافي معناه فكذلك لان المعنى مودع في اللفظ وتابع له في
الثبوت فلا بد ان يؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا يكفر
منكر لفظه ولا يكر معناه بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر واذا كان
كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عموم به لان
فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بها واضع منه وذلك لا يجوز فان قيل الصحابة رضي
الله عنهم خصوا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه السلام لا ميراث لقاتل
وقوله تعالى ولكم نصف مائر اذ اذواكم وقوله ولهن الربع مما تر كنتم بقوله عليه
السلام لا يتوارث اهل ملتين شتى وقوله تعالى واهل لكم مورا ذلكنم بقوله لا
تتكن المرأة على عمتها في شواهد كثيرة فثبت ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد
جائز قلنا هذه احاديث مشهورة يجوز الزيادة بمثلها على الكتاب ولا كلام
فيها انه الكلام في خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل يجوز التخصيص به وليس
فيما ذكرتم دأيل على جوازه والدليل على عدمه ان عمر وعائشة واسامة رضي

الله عنهم ردوا خبر فاطمة بنت قيس رضى الله عنها ولم يخصوا به قوله تعالى استكنهن
 على ما روى في الصحيح انهم خصوها بما سمعوا من في رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فانه قطعى لم يتطرق فيه الشبهة قط ثم انعقد عليه الاجماع كفاي قوله
 عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانث ولا نورث وما تركناه صدقة فخص به عمه وم قوله
 تعالى يوم يصيكم الله في اولادكم على هذا النحو فان ابا بكر رضى الله عنه سيع ذلك من
 النبى عليه السلام ثم حكم به وتابعه غيره **قوله** ولا ينسخ ذلك بهذا استدلال
 عليه فخر الاسلام وغيره بهاروى من قوله عليه الصلوة والسلام يكثر لكم الاحاديث
 من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافى
 فاقبلوه وما خالف فرددوه واعترض عليه بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعنى
 المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول واجاب عنه
 السيد الشريفي بانه لا شك ان المراد الاحاديث التى لا يعلم ثبوتها فلا يشمل
 المشهور والمتواتر لانها معلوما للثبوت فكيف خصا من هذا الحديث وقيل صاحب
 الكشف اهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن
 ابي الاشعث عن ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول لا يعرف له سماع من ابي الاشعث
 وانما يروى ابو الاشعث عن ابي اسماء الرحبي عن ثوبان وكان منقطعا ايضا فلا
 يصح الاحتجاج به وحكى عن يحيى بن معين انه قال حديث وضعته الزنادقة وهو
 علم هذه الامتنى علم الحديث وتزكية الرواية على انه مخالف للكتاب ايضا وهو
 قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهايكم عنه فانتهوا فيكون الاحتجاج به ساقطا على ما
 يقتضيه ظاهره والجواب ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسماعيل البخارى اورد
 هذا الحديث في كتابه وهو الطردو المتبع في هذا الفن وامام اهل الصنعة فكفى
 بالبراهين دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعد ولا نسلم انه مخالف
 للكتاب لان وجوب القبول انما يثبت فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام
 بالسماع منه او بالتواتر ووجوب العرض انما يثبت فيما ترد ثبوتهم من الرسول
 صلى الله عليه وسلم اذ هو المراد من قوله اذ روى لكم عنى حديث فلا يكون
 فيه مخالفة للكتاب بوجه على ان المراد من الاية والله اعلم ما اعطاكم الرسول من

الغنية فاقبلوه ومانهيكم عنه اى عن اخذه فانتهوا وعن ابن عباس والمحسن وما
 نهيكم عنه هو الغلول وقد تأيد هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير بن
 مطعم ان النبي عليه السلام قال ما حدثتم عنى مما ترون فون فصدقوا به وما حدثتم
 عنى مما تنكرون فلا تصدقوا فنى لا أقول المنكر وانما يعرف ذلك بالعرض على
 الكتاب انتهى كلامه واحمد صاحب التلويح منه ما يسمع هواه في الطعن على
 مذهب الحنفية وترك جوابه وزاد قوله وايراد البخارى اياه في صحيحه لا ينافي
 الانقطاع وكون احاديثه غير معروفة بالرواية اقول هذا عجيب جدا من
 صاحب الكشاف فانه مع سعة اطلاعه وتبحره في الاصول والفروع كيف صدر عنه
 مثل هذا القول السقيم اما لا فلان هذا الحديث ليس بموجود في صحيح البخارى
 ولا يمكن ان يورد فيه حديثا اتفق الحفاظ واهل الشأن على ضعفه ونكارة بل على
 وضعه وامثاله فلان لم يصح عن ابن معين الطعن في الحديث فيجرحه وتضعيفه
 وان لم يترجم على تعديل البخارى وتصحيحه فهو لا يتضال عنه قطعاً فانه العكس
 والطرء في هذا الباب وعليه مدار التوثيق والتضعيف وهو استاذ البخارى
 وشيخه ومقتداه واما القول بان ايراده في صحيحه اياه لا ينافي له فهو قول ساقط جدا
 يدل على عدم بضاعة صاحبه في علم الحديث فان ما اسنده البخارى ومسلم في
 كتابيهما الجامع الصحيح بالاسناد المتصل فمتفق على صحته بلا اشكال ولا تردد
 واما الذى خفى من مهتد اسناده واحدا او اكثر فما كان منه بلفظ فيه جزم وحكم
 به على من علقه عنه مثل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا او قال ابن عباس
 كذا او قال مجاهد كذا او قال عفان كذا او قال القعنبى كذا او روى ابو هريرة كذا او ما
 اشبه ذلك من العبارات من تعاليفه في تراجم كتاب ابوابه فقد حكموا بصحته وقيام
 الاحتجاج به وما سوى ذلك مثل روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم او في
 الباب عنه او عن فلان كذا وما شبهه من الالفاظ مما لا يدل على الحكم بصحته عن من
 ذكره ففيه خلاف فمنهم من صححه ومنهم من ابي ذلك لان مثل هذه العبارات يستعمل
 في الحديث الضعيف ايضا ومع ذلك فايراده في اثنائه الصحيح مشعر بصحة
 اصلا لشعار ابونسبه ويركن اليه صوامع تصريحهما ادخلت في كتاب الجامع

الامام صح قال ابن الصلاح وما يتقاعد من ذلك عن شرط الصحيح قليل يوجد في
 كتاب البخاري في مواضع من تراجم الابواب دون مقاصد الكتاب وموضوعه
 الذي يشهر به اسمه الذي سماه به وهو الجامع المسند الصحيح من امور رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وسننه وايامه ثم تقاعده عن شرط الصحيح غالبا انما هو
 باعتبار فوات الاتصال الذي غايته الارسال هو وان كان قاحا في الصحة عند
 اكثر المحدثين لكن الجمهور انه مقبول يحتاج به وظاهر كلام الحافظ ابى نصر الوائلي
 المجزى اجمع اهل العلم الفقهاء وغيرهم ان رجالا وحاف بالطلاق ان جميع ما في
 كتاب البخاري يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم قد صح عنه واذ قاله لا شك
 فيها انه لا يثبت والمرأة بحالها في حبالته وابي عبد الله الحميدي في كتابه الجمع بين
 الصحيحين لم نجد من الائمة الماضين من افصح لنا في جميع ما جمعه بالصحة الا
 هذين الامامين للظن الى ذلك ويحتمل ان يكون مرادهما مقاصد الكتاب ومقرون
 الابواب دون التراجم **قوله** كحديث بيع الرطب مذهب ابى يوسف
 ومحمد بن مالك والشافعي واحمد انه لا يجوز بيع الرطب بالتمر وبالعكس
 استدل لا يروى مالك في موطنه عن عبد الله بن يزيد مولى الاسود بن سفيان
 عن زيد بن عياش عن معمر بن ابى وقاص انه سئل عن بيع البيض بالسلق
 فقال سعد ايهما افضل قيل البيض فنهله عن ذلك وقال سمعت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يسال عن شراء التمر بالرطب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ينقص الرطب اذا جن قال نعم فنهله عن ذلك ومن طريقه رواه اصحاب السنن
 الاربعة وقال الترمذي حديث حسن صحيح وتفر داود حنيفة رحمه الله في القول
 بالجواز ولما دخل بغداد سئل عنها وهو اول مسئلة سئل عنها ابو حنيفة رحمه الله
 ببغداد فقال يجوز فقيل له ما الدليل عليه فقال لا يخلو ان يكون الرطب بالتمر
 جنسا واحدا او جنسين فان كانا جنسا واحدا كانا متماثلين فيجوز لقوله عليه السلام
 التمر بالتمر مثلا يثل وان كانا جنسين كانا مختلفين فيجوز لقوله عليه الصلاة
 والسلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فاورد عليه حديث سعد فقال هذا
 الحديث دار على زيد ابى عياش ولا اعر فهو في لفظ من لا يقبل حديثه واستحسن

اهل الحديث هذا الطعن منه حتى قال عبد الله بن المبارك رحمه الله كيف يقال ابو
 حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عيسى من لا يقبل حديثه كذا ذكره
 شمس الاثمة السرخسي في المبسوط وغيره وقال القاضي ابو بكر بن العربي
 المالكي هذا الدليل الذي ذكره ابو حنيفة رحمه الله هو محض انقياس ولباب
 النظر لولا الحديث المذكور الان عنده ان خبر الواحد اذا خالف الاصول سقط
 في نفسه وقال القاضي ابو زيد الدبوسي في الاسرار وشمس الاثمة
 السرخسي في المبسوط ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله حسن في المناظرات
 لدفع الخصم ولكن الحجة لانتم به لجوار قسم ثالث كما في المنطة المقلية
 لجوازن يكون الرطب قسما ثالثا لا يكون ثمر اطلاقا لفوات وصف
 اليبوسة عنه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء اجزائه عند صيرورته ثمر كالمنطة المقلية
 ليست غير المنطة على الاطلاق لفوات وصف كونها منبئة عنها بالقلبي وليست
 غيرها ايضا لوجود اجزا المنطة فيها وكذا المنطة مع الدقيق واجيب بـ^ن من معهم
 المحصر غير موجه فان الترديد دائري بين النفي والاثبت اذا لم يثبت انهما من
 جنس واحد ولا والنقض بالمنطة المقلية غير وارد فلان المنطة المقلية ليست في معنى
 الرطب من كل وجه لان الرطوبة في الرطب مقصودة وفي المنطة عيب والتفاوت
 فيه باصل الخلقة وفيها بصنع العباد والاول معتبر في الثاني دون الاول وللزائد
 في الوجه الاول قيمة لافي الثاني ثم لو سلم صحة الحديث فالمراد منه النهي عنه
 نسبة فقد اخرج ابو داود في سننه عن يحيى بن ابي كثير عن عبد الله بن يزيد
 ان ابا عيسى اخبره انه سمع سعد بن ابي وقاص يقول سمعت نهى رسول الله صلى
 الله عليه وسلم عن بيع الرطب بثلثمائة نسيسة وبهذا اللفظ رواه الحاكم وسكت عنه
 ورواه الطحاوي في شرح الآثار والدارقطني وزيادة الثقة يجب قبولها على
 المذهب المختار عند المحققين وان كان الاكثر لم يردوه الا في زيادة تفردها
 بعض الخصار في مجلس واحد ومثلهم لا يغفل عن مثلها ولعل الغائبة في قوله اينقص
 الرطب اذا جن ان حلول الاجل ينقصه فلا يكون في هذا التصرف منفعة لليتيم
 باعتبار النقضان عند الجنائي ثم اعلم ان المخالفين ردوا على ابي حنيفة رحمه الله

طعن في أبي عياش قال ابن الجوزي في التحقيق قال الامام ابو حنيفة زيد ابو عياش
 مجهول فان كان هولم يعرفه فقد عرفه ائمة النقل فانه زيد بن عياش ابو عياش الزرقى
 ويقال المخزومي ويقال مولى بني زهرة المديني ليس به بلس وروى عنه مالك
 في الموطاء وهو لا يروى عن رجل مجهول وقال المنذرى كيف يكون مجهولا
 وقد روى عنه اثنان ثقتان عبد الله بن زيد مولى الاسود بن سفيان وعمران بن ابي
 انس وهما ممن احتج بهما مسلم في صحيحه وقد عرفه ائمة هذا الشأن وقد اخرج حديثه
 مالك في الموطاء مع شدة تحريه في الرجال وانا أقول وبالله التوفيق قد وافى
 ابا حنيفة رحمه الله الحافظ ابن حزم وغيره وقال ابن العربي اما حديث
 البيضا بالسلت فلن كثير امن العلماء اجتنبه لان زيدا ابا عياش عند هم مجهول
 هذا كلامه وقال ابن الاثير ابو عياش زيد بن عياش المخزومي ويقال الزرقى
 المديني وقال ايضا اسم ابي عياش زيد بن صامت الزرقى الانصارى وقد جاء
 في سنن ابي داود في ادعية الصباح والمساء عن ابي عياش ولم ينسبه بالزرقى
 ثم قال في اسناد الحديث عن سهيل بن ابي صالح عن ابن ابي عياش وقال في اخرى
 عن ابن عياش فجعل للحديث لاختلاف روايته ثلاثة اسماء اهداها ابو عياش
 والثاني ابن ابي عياش والثالث ابن عياش انتهى كلامه ولا تخاف ان الخلا في فيه على
 هذا الوجه يوجب جهالة حاله وصفاته و ابو حنيفة رحمه الله لا يدعى جهالة عينه
 وذاته فان الجهالة على ثلاث مراتب الاولى المجهول العين والثبات بانتفاء
 الخبرة بما فيه من المشخصة والعينات بحيث لا يعرف شخصه بصفاته واحواله
 ومشخصاته وهذا المجهول لا يقبل روايته ولا خبره اصلا قال الخطيب البغدادي
 واقل ما يرتفع به الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم مع
 تعيينه الا انه لا يثبت له حكم العد القبر وايتهماعنه والثانية مجهول العدالة ظاهرا
 وباطنا وروايته غير مقبولة عند الجماهير وان شذ فيه بعضهم والثالثة المجهول
 الذى جهلت عدالته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور وربما قبل روايته
 من لم يقبل رواية القسم الثاني فليئن ارتفعت الجهالة عن زيد ابي عياش برواية
 عدلين عنه لكن لا يثبت بهذا القدر عدالته ولا يرتفع جهالة حاله ولا صحة الحديث

من ذلك ومن اطلق اسم الصحة على ما تضمنه كتاب الموطأ على العموم فانها
اطلقه على السامية والافقية الحسن والضعيف وغير ذلك وربما يتوهم ان
قول ابي حنيفة رحمه الله هذا الحديث دار آه لا يستلزم معرفته بالحديث قلت هذا
القول من ابي حنيفة رحمه الله على البدنية مع تضمنه امور لا يطلع عليها الا المتبحر
المبارع في الصناعة يستدل به على معرفته باهل الشأن وائمة الفقه بان القول
قول المعارف فان الناهل عن الطريقة لمكان وشتان بين الباهون والطحان والذي
تضمنه من المعارف جوران الحديث على ابن عياش وانحصار طريقه عليه ثم
كونه مجهول الحال في روايته بعد استدلاله على منعه بتدوين صحيحين هذا
❦ قوله ❦ زدت قوله جيد ما ورد به اسواء آه يعني ان الشارع اسقط التفاوت
في الجودة والرداءة واعتبر بين النقد والنسبة حيث شرط اليد باليد فصار
هذا اصلا بان كل تفاوت يمتنى على صنع العباد كاشتراط الاجل فمفسد للعقد وما
ليس من صنع العبد كالجودة والرداءة كل رطب والتمر لا يكون مفسدا فلا يرد
ما قيل يجوز ان يكون المعتبر اختلاف بعض الاوصاف كتبدل الاسم والحقيقة
في العرف حتى ان الاتيل بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كلزبيب والعنب
وقد عرفت ان الرطب والتمر لا يخرجان من طرفي النقيض وقبورده فيهما
الحديثان الصحيحان والحكم في العنب والزبيب على الخلاف ايضا في ظاهر الرواية
❦ قوله ❦ واما بكونه شاذا مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله من
المتقدمين من اصحابنا وتبعه القاضي ابو زيد الدبوسي وشمس الائمة
السرخسي وفخر الله سلام وعلامة المتأخرين ان خبر الواحد الوارد شاذا
فيما يمس الحاجة به اليه في عموم الاحوال لا يقبل لانه لو كان ثابتا لسمع لقوفر
الدواعي وعموم الحاجة الى نقله كما تواتر نقل القران واشتهر
اخبار البيع والنكاح والطلاق وغير ما اولهذ الم يقبل شهادة الواحد بروعة الهلال
من اهل المصير فيما لم يكن بالسوء علة ودعوى الرافضوا البكرية النص في مامعة على
ماي بكر ومذهب عامة الاصوليين واصحاب الحديث قبوله اذا صح سننه وهو مختار
الشافعي رحمه الله ❦ قوله ❦ كحديث الجمهور بالتسمية آه قيل حديث الجمهور بالتسمية

هو من قبيل المشهور عندهم حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية
ورده على ترك الجهر بالتسمية هو مروى عن اب هريرة وعن انس ايضا لا
انه اضرب رايته فيه بسبب ان عليا رضي الله عنه كان يبالي في الجهر وحاول
معاوية وبنو امية نحواثاره فبايعوه على الترك فخاف انس وروى الجهر عن عمر
وعلى وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفى والجهر
اثبات فربما لا يسمعه الراوى لا سيما مثل انس وقد كان يقف ابعد من هؤلاء
وهذا لا ينال سماعه الفاتحة على انه روى عن انس ان النبي عليه السلام وابا بكر
وعمر رضي الله عنهما كانوا يجرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روى ان انس سئل
عن الجهر والاسرار فقال لا ادرى هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه انتهى ما
اورده من فضول الكلام وهو الحديث الناشئ من العصبية والتحمل الخبيث من
غير نقل يستند اليه ولا دليل يعتمد عليه وانما هو ظلمات بعضها فوق بعض
حمله عليه فرط التعصب وسوء الغرض لا ترى انه لما كان الهر كوز في ذهنه هو
الانتصار لها ذهب اليه الشافعية والتحمل على الحنفية ادرج في صدر كلامه قوله
عندهم اى عند الشافعية وليس في موقعه فلن الكلام لم يكن في ذلك وما سبق
ما يدعوا الى ذكره وكيف يمكن ان يقال ان انس ترك ما هو الواجب عليه من
التبليغ وروى الاخفاء مخافة معاوية وكنوا لا يخافون الكفر وهم اشداء عليهم من
معاوية وقد ثبت في موطاء مالك وغيره استفتاء معاوية عليا رضي الله عنه بواسطة
ابي موسى الاشعري فيما يهيمه من امر دينه في ايام محاربتهم وسورة مخالفتهم فكيف يمنع
بعد وفات علي رضي الله عنه وانقضاء ايامه عن امر ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم
بل الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم وجهه مير السلف ومشايير الخلف واكبرهم
هو الاخفاء قال الحفاظ عهد الدين ابو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي
الشافعي رحمه الله في تفسيره وهذا هو الثابت عن الخلفاء الاربعة وعبد الله بن
مغلطواين من سلف التابعين والخلف وهو من مذهب ابي حنيفة والثوري واحمد
بن حنبل وقال بعض الحفاظ ليس حديث صريح في الجهر الا في اسناده مقلد عند
اهل الحديث ولذا اعرض ارباب المسانيد الاربعة واحمد فلم يخرجوا منها

شيئاً مع اشتغال كتبهم على احاديث ضعيفة قال ابن تيمية روي عن الدار قطني
 انه قال لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في الجهر حديث وعنه ايضا انه صنف
 بنصر كتان في الجهر بابا لبسلة فاقسم بعض المالكية ليعرفه الصحيح منها فقال لم
 يصح في الجهر حديث وقال الخازمي احاديث الجهر وان كانت مأثورة عن نفر من
 الصحابة غير ان اكثرها لم يسلم من شوائب وقال الطبراني ثنا عبد الله بن وهب ثنا
 محمد بن أبي السري ثنا معتمر بن سليمان عن ابيه عن الحسن عن انس ان رسول
 الله صلى الله عليه وسلم كان يسر ببسم الله الرحمن الرحيم وابابكر وعمر وعثمان
 وعليه قال ابن عبد البر وابن المنذر موقوف ابن مسعود وابن الزبير وعمر
 بن ياسر وعبد الله بن المغفل والحكم والحسن بن أبي الحسن والشعبي والنخعي
 والاوزاعي وعبد الله بن المبارك وقتادة وعمر بن عبد العزيز والاعمش
 والزهري ومجاهد ومالك بن عبيد واهمد واسحق وروى ابو حنيفة عن طريق
 بن شهاب ابى سفيان السعدي عن يزيد بن عبد الله بن مغفل عن ابيه انه صلى
 خلف امام فجر ببسم الله الرحمن الرحيم فناداه يا عبد الله اني صليت خلف رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وابى بكر وعمر وعثمان فلم اسمع احد منهم يجهر به او قد
 روى الطحاوي وابن عبد البر عن ابن عباس رضى الله عنهما الجهر قراءة الاعراب
 وعن ابن عباس لم يجهر النبي صلى الله عليه وسلم بالبسلة حتى ملئت فقد تعارض
 ما روى عن ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر ببسم الله الرحمن
 الرحيم وفي رواية جهر قال الحاكم صحيح بلاغة وصححه الدار قطني وفي صحيح
 ابن خزيمة وابن حبان والنسائي عن نعيم الحجاز صليت وراء ابي هريرة وقرأ
 ببسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ بلم القرآن حتى بلغ ولا الضالين فقال امين ثم
 يقول اذا سلم والنبي نفسي بيك اني لاشبهكم صلوة برسول الله صلى الله عليه وسلم
 قال ابن خزيمة لا ريب في صحته عند اهل المعرفة وهذا الحديثان امثل حديث
 في الجهر وحديث ابي هريرة غير مستلزم للجهر لجواز سماع نعيم مع
 اخفائه فانه مما يتحقق اذا لم يبلغ في الاخفاء مع قرب المقتدى ثم هو حديث
 ابن عباس ان تم محمول على وقوعه ايماناً لتعليمهم انها تقرأ فيها اوجب هذا

الحمل صريح رواية مسلم عن أنس رضي الله عنه صليت خلف النبي صلى الله
 عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان فلم اسمع أحدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم
 ولم يردنفي القرأة بل السماع للاغفاء بدليل لما صرح به عنه فكانوا لا يجهرون
 بسم الله الرحمن الرحيم رواه أحمد والنسائي بإسناد على شرط الصحيح وعنه
 صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر فكلهم يخفون بسم الله الرحمن
 الرحيم رواه ابن ماجه وفي لفظ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسر بسم
 الله الرحمن الرحيم وأبا بكر وعمر وعن ابن مسعود رضي الله عنه أربع يخفين
 الأمام التعوذ والتسمية والتأمين والتحميد رواه ابن أبي شيبة عن إبراهيم
 النخعي وروى عن أبي وائل عن عبد الله أنه كان يخفي بسم الله الرحمن الرحيم
 والاستعاذة وربنا لك الحمد وروى البخاري بإسناد عن أنس بن مالك رضي الله
 عنه صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر وعثمان وكانوا
 يستفتحون بالحمد لله رب العالمين وآخرجه مسلم في صحيحه وفيه أنهم لا يذكرون
 بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية أخرى ولم اسمع أحدا منهم قال بسم الله الرحمن
 الرحيم وفي رواية أربعة ولم يجهر أحد منهم بسم الله الرحمن الرحيم **قوله**
 فتكون معارضة فإن قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل يكون من الانقطاع
 بواسطة معارضة الكتاب أو الخبر المشهور أجيب بأن جعله قسما آخر باعتبار أنه
 يحتمل كلاما من معارضة الكتاب أو الخبر المشهور أو لغير ذلك على ما سبق
قوله لو وجد لاشتهر أنه ورد بانها ليست بقطعية في إفادة المراد نعم الأصل
 هو الاشتهار لكن رب أصل قلعه الحديث وبلن التشهير غير التبليغ ووجوبه
 لا يقتضي وجوب التشهير ويجوز أن يكون ترك النقلة لعموم الموتى في حرب
 أو بقاء أو غير ذلك أو لاعتماد على غيره كما نقل أن محمد بن اسماعيل لما جمع
 الصحيح سمعه منه قرأه مائة الف ثم لم يشتهر إلا عن محمد بن يوسف بن مطر
 الفربري وطائفة من رواه وقليل ما هم واجيب بأن مقتضى أحكام الصلوة ونحوها
 هو الاشتهار في المالم بشرع على الأسرار **قوله** الطلاق بالرجال أنه ذهب الشافعي
 ومالك وأحمد إلى أن عدد الطلاق معتبر بالرجال فلن كل الزوج عبد أو هي حرة

حرمت عليه بطلقتين وان كلن هو حر او هي امة لا تحرم عليه الا ثلاث وهو قول
 عمر وعثمان وزيد بن ثابت رضي الله عنهم استدلالا بما روى عنه صلى الله عليه
 وسلم الطلاق بالمرء والعدة بالنساء اعتبر للمقابلة بينهما بحسب العدد وقصبت
 اصحابنا وسفيان الثوري الى انه معتبر بالنساء وهو قول علي بن ابي طالب
 وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما لقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها
 حيضتان رواه ابو داود والترمذي وابن ماجه والدارقطني عن عائشة مرفوعا
 قال الترمذي حديث غريب والعمل عليه عند اهل العلم من اصحاب رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وغيرهم وقال الدارقطني قال قاسم بن محمد وسلم بن عبد الله
 عمل به المسلمون وقال مالك مشهرة الحديث بالدينة تغني عن صحة سند
 ورواه الشافعي رحمه الله لم يثبت حديثا قط قال الحافظ ابو الفرج بن الجوزي
 موقوف على ابن عباس وقيل من كلام زيد بن ثابت واخرج مالك في الموطاء
 في هذا المعنى موقوفا على عثمان وزيد والشافعي لا يرى تقليد الصحابي
 وحكى ان عيسى بن ابلن قال للشافعي ايها الفقيه اذا ملك الحر على امراته الامة
 ثلاثا كيف يطلقها للسنة فليوقع عليها واحدة فاذا حاضت وطهرت اوقع لها
 اخرى فلما اراد ان يقول فاذا حاضت وطهرت قال له حسبك قد
 انقضت عدتها فلما تجبر رجوع وقال ليس في الجمع بدعة ولا في التتريق
 سنة ولكن كون هذه المسئلة مثالا لها نحن فيه يتوقف على ثبوت
 الحديث عنه صلى الله عليه وسلم باسناده ظاهر اثم على قرأه
 الصحابة الاحتجاج به ولم يثبت ذلك والامسن في المثال حديث بسرة بنت
 صفوان اخرج مالك في موطائه عن محمد بن عمر وابن حزم قال سمعت عروة
 بن الزبير يقول دخلت على مروان بن الحكم فتذاكرنا ما يكون منه الوضوء
 فقال مروان من مس الذكر الوضوء قال عروة ما علمت هذا فقال مروان
 اخبرتنى بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
 اذا مس احدكم ذكره فليتوضأ واخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجه
 سننهم والنساء يوزاد قال عروة فلم ازل امارى مروان حتى دعار جلا من خدمه

فلرسل الى بسرة وسلاهما لمحدث من ذلك فلرسلت اليه بسرة بمثل الذي
 حدثني عنهما وروان وقد تكلم في هذا الحديث اثثة الشان وطعنوا فيه تارة
 في بسرة بلجوهالة ومرة بان عروة لم يسع من بسرة بل من مروان بن الحكم
 والشرطي والكلام فيه واسع من جهة الامام ابى جعفر الطحاوى رحمه الله وقال ابن
 الهيثم والحى انه لا ينزل عن درجة الحسن وقد ثبت عن على وعمر بن ياسر
 وعبد الله بن مسعود وابن عباس وحذيفة بن اليمان وعمران بن الحصين وابى
 الدرداء وسعد بن ابى وقاص انهم لا يرون النقص منه وان روى عن عمر وابنه
 وابى ايوب الانصارى وابى هريرة وعبد الله بن عمر وابن العاصى وجابر
 وعائشة رضى الله عنهم خلافه وفي شرح الاثر للطحاوى لا نعلم احدا من الصحابة
 افتى بلا وضوء من مس الذكر الا ابن عمر رضى الله عنهما وقد خالفه في ذلك
 لاكثرهم وفي سنن الدارقطنى حدثنا محمد بن الحسن النقاش اخبرنا عبد الله
 بن يحيى للقاضى السير خسى اخبرنا زجا بن مرجا الحافظ قال اجتمعنا في مسجد
 الحيف مع احمد بن حنبل وعلى بن المدينى ويحيى بن معين فتناظرنا في مس
 الذكر فقال يحيى بن معين يتوضأ منه وقال على بن المدينى بقول انكوفيين
 وتقليد قولهم قلحاج يحيى بن معين يحدث بسرة بنت صفوان واحتج على بن
 المدينى يحدث قيس بن طلق وقال يحيى كيف تتقلى يحدث بسرة ومروان
 ارسل شرطيا في رده ابا اليه فقال يحيى وقال اكثر الناس في قيس فلا يحتاج
 يحدثه فقال احمد بن حنبل كلا الامر بين على ما قلتما فقال يحيى حدثنا مالك عن
 نافع عن ابن عمر انه توضأ من مس الذكر فقال ابن المدينى كان ابن مسعود
 يقول لا يتوضأ منه وانما هو بضعة من جسديك فقال يحيى عن قل عن سفيلان عن
 ابى قيس عن هذيل عن عبد الله اذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر واختلعا فليمن مسعود
 اولى ان يتبع فقال ابن حنبل نعم ولكن ابو قيس لا يحتاج يحدثه فقال حدثني ابو نعيم
 اخبرنا مسعر عن عمير بن سعيد عن عمار بن ياسر قال ما بالى مسحتة لو اتقى فقال
 ابن حنبل عمار وابن عمر استويا هون شاء اخذ بهذا وهون شاء اخذ بهذا وقال الخطيب
 في المعالم كل احمد بن حنبل يرى الوضوء من مس الذكر وكل يحيى بن معين

يرى خلاف ذلك فان قيل هذا ايضا لا يصح للنقل بل هو متروك لاختلافه لما هو اقوى
وهو حديث طلق بن علي وهو ما اخرجه ابن جبان في صحيحه وابوداود والتر ميني
والنسائي عن ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر عن قيس بن طلق عن ابيه عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الرجل يمس ذكره فقال هل هو الا بضعة منك قال نعم ميني
هذا الحديث احسن شئ يروى في هذا الباب وقال الطحاوي حديث مستقيم الاسناد
غير مضطرب في اسناده ومثله قلت قد تكلموا فيه ايضا وان كان اثبت من حديث
بسرة وارجح وقد عرفت ان الر دلامر لا ينافي الرد لوجه اخر **قوله** لا جملع
الصحابة اي اتفاقهم على ترك التمسك بهننا الحديث فانه اتفق عليه على
وابن مسعود رضي الله عنهما لا الاجماع على الحكم به حتى ينافيه قول بعضهم به
وقد عرفت ان هذا الحديث لم يثبت مر فوعا ولا روى احتجاج زيد وغيره به
قوله الا في الصدر الاول فسر في شرح الوفاية الصدر الاول بالصحابة
وهو الموافق لشروح الهداية ولكن مقتضى القلم ان يفسر بمعنى اعم منه ولهذا
فسره الشيخ علاء الدين رحمه الله في الكشف بالقرون الثلاثة فان رواية المستور
منهم مقبولة لكون العدالة اصلا فيهم وفي التحقيق اراد بالصدر الاول قرن
الصحابة في معناه من القرنين الاخرين فخير المستور في القرون الثلاثة
مقبول بشروط معروفة فيه لان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي صلى
الله عليه وسلم بالخيرية وليس تعديل اقوى من تعديل الشارع هذا في بلي الحديث
واما في بلي القضاء فيجوز بشهادة المستور عند ابي حنيفة نظرا الى العدالة الظاهرة
واما في الاخبار بنجاسة الماء ففي رواية الحسن عنه كلعديل وهو المروى عن عمر رضي
الله عنه وذكر محمد في كتلب الاستحسان انه كافساق **قوله** وصلح الهوى
اي المبتدع الخارج عن جادة الشريعة وطريقة السلف الصالحين باتباع هواه
والتصالح في خطائه ومنه مذهب ابي حنيفة وانشافى وجهه وروايتهم بقبول الشهادة
اهل الاهواء وروايتهم الا الخطابية وهو مختار الاكثرين وقيد فخر الاسلام وغيره
بعدم الدعوة الى ما يهواه فنهاتدعوه الى القول ويحمله على تحريف الروايت
وتسويتها على ما يقتضيه مذهبه فلا يؤمن على روايتهم الخطابية اتباع ابي الخطاب

محمد بن ابي حبيب الاسدي الاجدع كان يزعم ان علي بن ابي طالب الاله الاكبر
 وجعفر الصادق الاله الاصغر فبحمد الله صلبه علي بن عيسى العباسي الامير في
 كنيسة الكوفة لذلك قال ابن الهمام رحمه الله وتقبل شهادة اهل الاهواء كلهم علي
 مثلهم وعلي اهل السنة الا الخطابية لا لخصوص بدعتهم وهو انهم بل لتهمة الكذب
 لما نقل عنهم انهم يشهدون لمن حلف لهم انه محق او يرون وجوب الشهادة لمن كان
 علي رايهم وذمب مالك وابو حامد الاسفرائيني من الشافعية الى انه يجب رد
 شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والبدعة في الاعتقاد من اعظم
 الفسوق والجواب ان الاية خصت منها الفسق الاعتقادي لان الاتفاق علي قبول
 روايتهم للحديث وفي صحيح البخاري كثير منهم مع اعتماد الغلو في الصحة ولا ن
 رد الشهادة للفاسق لتهمة الكذب وهي منتفية عنهم لتدينهم بالاسلام وتحريم الكذب
 حتى انهم ربما يكفرون بالكذب كالحوارج وعن محمد رحمه الله يرد شهادة الحوارج
 اذا قاتلوا الاظهارهم الفسق بالفعل وقال ابن الصلاح الشايع عن ائمة الحديث
 قبوله فان كتبهم طافحة بالرواية غنهم وفي الصحيحين كثير من احاديثهم في
 الشواهد والاصول فلن قلت كيف يستقيم قولهم بقبول شهادة اهل الاهواء ورايتهم
 علي الاطلاق فان منهم من يؤدى اعتقاده الى صريح الكفر والكافر لا يقبل
 شهادته علي المسلم قلت هذا مبني علي ما صرح عن ابي حنيفة والشافعي وغيرهم
 من ائمة الدين واعلام العام ورؤس المجتهدين من عدم تكفير اهل القبلة علي
 الاطلاق لانهم مصدقون بالاسلام ومقرون به وماولون ومجتنبون عن تكذيبه
 ولهذا حملوا قول ابي حنيفة رحمه الله لجهنم بن صفوان الترمذي قم عنى يا كافر
 علي السب تجوز او تشبيهه لاهل الحقيقة كيف واتفاقهم علي قبول روايتهم
 اجماع علي اسلامهم وقد نقل ابن المنذر ما يدل علي اجماع الفقهاء علي عدم
 تكفيرهم حيث قال لا اعلم احدا وافق البعض من اهل الحديث علي تكفيرهم
 وفي المحيط بعض الفقهاء لا يكفر احدا من اهل البدع وبعضهم يكفرون بعض
 اهل البدع وهو من خالف بيده دليلا قطعيا وقال ابن الهمام والنقل الاول
 اثبت وابن المنذر اعرف بنقل مذاهب المجتهدين نعم يقع في كلام اهل المذاهب

تكمير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء المجتهدين وذكر محمد بن الحسن رحمه الله من حديث كثير الخضرى قال دخلت مسجد الكوفة من قبل باب كندة فإذا فرخسة يشتمون عليا رضى الله عنه وفيهم رجل عليه برنس يقول اعاهد الله لاقتلن فتعلقت به وتفرقت اصحابه فانيت به عليا رضى الله عنه فقلت انى سمعت هذا يعلم الله ليقتلنك فقال اذن ويحك من انت قال سوار المنقرى فقال على رضى الله عنه خل عنه فقلت اخلى عنه وقد كان عاهد الله ليقتلنك فقال افاقتلوه لم يقتلنى قلت فانه شتمك قال فاشتمه ان شئت اودعه وقال ايضا بلغنا عن على رضى الله عنه انه بينما هو يخطب يوم الجمعة اذ حكمت الحوارج من ناحية المسجد فقال على رضى الله كلمة حتى اريد بها باطل لن نمنعكم مساجد الله ان تذكروا فيها اسم الله ولن نمنعكم الفىء مادامت ايديكم مع ايدينا ولن نقاتلكم حتى تقتلونا ثم اخذ في خطبته وهذا كله يدل على انهم مسلمون مع انهم يكفرون اصحاب الرسول عليه السلام ويستحلون دماهم ونسأهم وسبى ذراريهم واخرج عبد الرزاق في مصنفه انا حمير انا الزهرى ان حليم بن بن هشام كتب اليه يساله عن امر اخبرجت من عند زوجها وشهدت على قومها بالشرك فاحسنت بالمردية فتزوجت ثم انهار رجعت الى اهلها تالفة قال فتكتب اليها ما بعد فان الفتنة الاولى ثلثت واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن شهد بدر كثير فاجتمع رايهم على ان لا يقيموا احد حيا في فروج استحلوه مبتلوين في القران ولا قصصا في دم استحلوه بتلويل القران ولا يرد ملك استحلوه بتلويل القران الا ان يوجد شئ به عينه فيرد على صاحبها ان لا يرد على زوجها وان يجد من افترى عليها فها هو من اراد الزيادة فعليه الرجوع الى الحكمة البالغة الحضية في شرح العقائد النسفية والعنقب الغرابت في حواشى شرح العضدية وما في التلويع ناقص فان قصرت عليه تكن من القاصر بين **قوله** اما العبادات **قوله** اي فروع الاعمال لان مسائل الاعتقاد لا تثبت بل يعلم الاحاد بل لا بد لها من قاطع والظن فيها غير سايف لا يثابها على اليقين عند الحنيفة وغيرهم من اهل الحق قال صاحب الكشف خبر الواحد لما لم يفد اليقين لا يكون حجة فيها يرجع الى الاعتقاد لانه مبني على

(في فروع الاعمال)

البقيين وانما كل حجة فيها قصص فيه العمل فقسم الشيخ ذلك على ما ذكر في
 المكتف فمثل علمتشر اربع العبادات اى مثل الشرايع التى هي من فروع الدين
 لا من اصوله وما شاكلها من الشرايع التى ليست بعبادة كالوضوء او معنى العبادة
 فيها تابع كالعشر لو ليس بخالص فيها كصدقة الفطر والتكفارات فلان خبر الواحد
 حجة فيها لان العبادات تجب مع الشبهات **وقوله** وهو ما اخبر الصبي آه ذهب
 قوم الى قبول رواية الصبي في باب الديانات وان لم تقبل شهادته لان اهل
 قبلاتهم عبد الله بن عمر واخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة وهم كانوا في الصلوة
 فاستداروا كهيمتهم وكل ابن عمر يومئذ صغير اعلى ما روى انه عرض على
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر او يوم احد على اختلاف الروايات وهو
 ابن اربع عشرة سنة وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين فقد اعتمدوا خبره
 فيما لا يجوز العمل به الا بعلم وهو الصلوة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله
 صلى الله عليه وسلم واجاب عنه شمس الائمة السرخسي ان الندى اتهم انس بن
 مالك وقد روى انه عبد الله بن عمر فانما تحول على انها جاء احد ما بعد الاخر
 واخبر ابن مالك فانما تحولوا معتمدين على رواية البالغ وهو انس بن مالك
 وان كان ابن عمر يومئذ بالغ فانما رده رسول الله صلى الله عليه وسلم لضعف
 بنيته لا لان كان صبي فلو ان ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغاً انتهى كلامه
 وتابعه جمع من المتأخرين واعترض عليه العلامة قوام الدين الاتقي رحمة الله
 من وجوه احد ما ان ابن عمر وان كان راوياً لذلك كما في صحيح البخارى وغيره
 فكن لم يكن المخبر بالتحويل وثانيه ان ابن عمر انما روى يوم احد في شوال سنة
 ثلاث من الهجرة وهذا في اربع عشرة سنة وعرض يوم الخندق وهو
 ابن خمس عشرة فلجلزه كما ذكره البخارى في صحيحه وثالثها ان تحويل القبلة بعد
 الهجرة بستة عشر شهرا او سبعة عشر ولان انسا كل ابن عشرة سنين لما قدم النبي
 صلى الله عليه وسلم المدينة توفى عليه الصلوة والسلام وهو ابن عشرين سنة
 على ما عرفت في محله فكيف يكون بالغاً ولم يكمل اثنتا عشر سنة فهو اصغر من
 ابن عمر رضى الله عنهم بسنة لا بالعكس هذا كلامه وحديث الاخبار بالتحويل

في صحيح البخاري عن براء بن عازب رضي الله عنه ان رجلا صلى مع النبي صلى
 الله عليه وسلم العصر فمر على اهل المسجد وهم راكعون وفي رواية له ثم خرج
 بعد ما صلى على قوم من الانصار في صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس
 الحديث وفي سنن الترمذي فصل في رجل معه العصر ثم مر على قوم من
 الانصار وهم ركع في صلاة العصر وفي الصحيحين من رواية ابن عمر بينا الناس
 بقبا في صلاة الصبح اذ جاءهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد انزل
 عليه الليلة قرآن وقد امر ان يستقبل القبلة فاستقبلوها الحديث واكمة الحديث
 انها اختلفوا في الرجل المخبر بانه عباد بن نهيك بن اساف الشاعر كل شيئا كبيرا
 فوضع عنه النبي صلى الله عليه وسلم الغزو وهو الذي صلى معه الظهر ركعتين
 الى بيت المقدس وركعتين الى الكعبة ذكره الحافظ ابن عبد البر وغيره او هو
 عباد بن بشير بن قنطري الاشعري ذكره الفاكهي وغيره ورجحه العسقلاني وقيل هو
 عباد بن وهب واما ابن عمر وانس فليس لهما اثر في ذلك عندهم وبالمجمل ان
 الصلاة في رواية براء صلاة العصر في مسجد بني حارثة والمخبر هو عباد وفي
 حديث ابن عمر صلاة الصبح في مسجد قبلوا هو لبني عمر وبن عوف والمخبر
 مجهول وقال ابن طاهر وغيره هو عباد بن بشر وخطه الحافظ ابن الدين الحلبي
 ولو كان محفوظا فجاز ان يكون عباد التي بنى حارثة في داخل المدينة في وقت
 العصر ثم توجه الى قبا في خارجها من الغد في الصبح فاعلمهم بذلك وفي صحيح
 مسلم عن انس ان رجلا من بني سلمة مر وهم ركوع في صلاة الفجر فعمرى ان
 مسجد القبلتين متعود في داخل المدينة وخارجها ﴿ قوله ﴾ وعند ابى يوسف
 افعال في الكشف هو مذهب جمهور العلماء واختيار ابى بكر الرازي المخلص
 واكثر اصحابنا وذهب ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري وشمس الاكمة
 السرخسي وفخر الاسلام من تابعهم الى انه لا يجوز اثباتها به ﴿ قوله ﴾ لم يكن
 الشبهة اذ قال صاحب الكشف خبر الواحد صراحة بدلائل موجبة للعلم ايضا من
 اجماع الصحابة وسائر الادلة فكل من مثل الشهادة من غير فرق فتثبت به الحدود
 الا ترى ان القصاص يثبت بخبر الواحد فلن علمائنا تمسكوا في قتل المسلم بالنفي

بخبر مرسل وهو ما روى ان النبي عليه السلام قادم مسلما بكافرو وقال انا حق
 بمن وفى ذمتي ثبت قتل الجماعة بواحد باثر غير رضى الله عنه وهو دون
 خبر الواحد ولما ثبت القصاص به ثبت الحدود مع ان كلا منهما يسقط بالشبهة
 وانما لا تثبت بالقياس لان العقوبة انما تجب مقدرة بالجنايات والراى لا
 مدخل له فى معرفة ذلك ورد بان حجته فى مظانها من العمليات الاترى انه ليس
 بحجة فى العقائد لعدم افادته العلم ولا فى غيرها على العموم وبان اعتماد
 اصحابنا فى القصاص على قوله تعالى ان النفس بالنفس
 والاعباد فى الشهود ثوابت بالنصوص وليس بالخبر المجرد فضلا عن الاثر
 قوله **﴿** فيحتاج الى زيادة توكيد آه قال القاضى ابو زيد اشترط
 العدد واللفظ باعتبار ان شهادته شرعت حجة لفصل منازعة ثبتت
 بين الاثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل
 بجنسه خبر ابل بنوع خبر ظهرت مزيته على غيره من يمين او شهادة ثم ضرب
 احتياط بزيادة العدد وقال فخر الاسلام لما كان اثبات احد الخبرين وابطال الاخر
 مما يحتاج اليه القاضى شرع العدد توكيدا بخلاف القياس عند المنازعة ولان خبر
 كل منهما محتمل للصدق فاذا اتى المدعى بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن صدق المنكر
 قد تقوى بشهادة الاصل له وهو برأة الذمة فاستويا فاحتج فى الترجيح الى اخر لان
 اطمئنان القلب بهما اكثر بخلاف حال المسألة من حقوق الله تعالى وامثالها لان
 المقصود فيها ظهور الصديق فاذا ظهر بخبر الواحد لزم السامع الانقياد لامر
 الله **﴿** قوله **﴿** من هذا القسم اى ما فيه الزام والاصل ان خبر الواحد يقبل
 فى مواضع المسألة لافى مواقع المنازعة وعليه بنى محمد مسائل فى اخر كتاب
 الاستحسان منه الوان رجلا علم ان جارية لرجل يدعيها ثم راها فى يد اخر يبيعها
 فان قال كل ظلمنى وغصبني ثم رجع عن ظلمه فاقول له يهود فعها الى فان كان ثقة
 عنده فلا بلس بشر ائهامنه لانه اخبر عن حال مسألة وهى اقراره له بها ودفعها اليه
 وكذا الوقال قضى له بها فلو اخبر عن حال مسألة وهى اقراره له بها ودفعها اليه
 ما قال قضى له بها فلو اخبر عن حال مسألة وهى اقراره له بها ودفعها اليه

المنازعة والحكم بتغير بتغير العبارة مع اتحاد المقصود كما كن قصد قتل بالحسب فقال
 اقتتلوني بالسيف اومع ابنه فقال قد مو ابني لا احتسب بالصبر فانه ياتم واوقال لا تقتلوني
 بالحسب اوقال لا تقتلوني على ابني لا ياتم ﴿ قوله ﴾ اي له حكم آه مشعر بانه
 ليس منه حقيقة بل وانما جعل في حكمه لما ذكر وفيه تأمل وقال صاحب الكشف
 في توجيه كلام فخر الاسلام من هذا القسم باعتبار ان الناس ينتفعون بالفطر فكل
 الفطر من حقوقهم وكذا يابزهم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام الا
 لاتصوموا الحديث فكل فيه معنى الالتزام واذا كل كذلك يشترط فيه العدد
 ولفظة الشهادة والحرية وسائر شرائط الشهادة وحاصلها ان المعتبر في هذا القسم
 لما كن هو كونه من حقوق العباد التي فيها معنى الالتزام وذلك متحقق فيه
 فيشترط فيه ماذكر واما كفاية خبر الواحد في هلال الصوم مع ظهور الالتزام
 فيه فلكونه من حقوق الله تعالى لاحقوق العباد ولهذا لا يخفى فيها من التزوير
 والتلبيس واي نفع يرجع الى نفوسهم في الصوم حتى يقدم على التزوير
 ﴿ قوله ﴾ ومليس فيه التزام آه لم يشترط فيه تحكيم الراي لما ذكر محمد في
 كراهية الجامع الصغير في رجل راي جارية الغير في يد احد يبيعها واخبره
 البائع ان فلانا وكله ببيعها وسعه ان يبتاعها ويطامها من غير ذكر تحكيم الراي
 وذكر في كتاب الاستحسان انه ان كن اكبر رايه انه صادق وسعه ان يبتاعها وان
 كن اكبر رايه انه كاذب لم يسعه ان يشتريها منه وعلى هذا مشى فخر الاسلام
 في موضعين من كتابه وقال ابو جعفر في كشف الغوامض يجوز ان يكون مافي
 احد الكتابين تفسير الاخر وان يكون في المسئلة روايتان وان يكون احدهما
 رخصة والاخر عزيمة ﴿ قوله ﴾ وان كن فضوليا قال محمد في المبسوط
 اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم ير سله مولا لم يكن حجرا في
 قيس قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يخبره رجلا ان ارجل عدل يعرفه العبد
 والاصح ان قيد العدالة يختص بالواحد والمثنى على اطلاقه لان لزادة العدد
 تأثيرا في سكون القلب بل اقوى من تأثير العدالة فلان القضاء بشهادة الواحد
 العدل لا ينفذ وبشهادة الفاسقين ينقد وان كان على خلاف السنة ولان تقييد المثنى

يوجب الخلو عن الفائدة كذا في الكشف الكبير وغيره ﴿ قوله ﴾ بعد وجود
سائر الشرايط من الذكورة والحرية والبلوغ قال فخر الاسلام يحتمل ان
ان يكون هذا شرطاً مع احد الشرطين حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي
عنده وقال صاحب الكشف وانها قال يحتمل لان محمد ارحمه الله لم يذكرها في المبسوط
نفيلوا ثباتا وعندهما الكل سواء يثبت العزل والحجر بقول كل مبيز كالتوكيل
والاخذ للضرورة ﴿ قوله ﴾ رعاية للشبهين تعليل لاشتراط احد الامرين
لان جهة الالتزام تقتضى كلاهما وجهة عدمه عدم اشتراط شيء منها قيل عليه
اشتراط سائر الشرايط على ما ذهب اليه المصنف يوجب قصورا في رعاية
الشبه الثاني وردبانه هو المصحح لجانب الالتزام اذا تعدد بدون الشرايط لا يفيد
﴿ قوله ﴾ وقال ابو حنيفة رحمه الله وافقه في مذهبه ابن ابي ذئب وروى عن مالك
وشعبة والليث بن سعد ويحيى بن سعيد القطان والقاسم بن سلام البغدادى
وابوخاتم السجستاني واخرين وفي رواية عنه انهما متساويان في النوازل عن
نصير عن خلق عن ابي سعيد الانصارى قال سمعت ابا حنيفة وسفيان يقولان
القرأة على العالم والسماع منه سواء هو من مذهب ابي يوسف ومحمد والشافعى
والبخارى ومعظم علماء الحجاز والكوفة ﴿ قوله ﴾ واما الكتاب فطريقه
المتعارف عند آئمة النقل بعد التسمية والتحميد والتصلية من فلان بن فلان
بن فلان الفلاني الى فلان بن فلان الفلاني حدثني فلان بن فلان عن فلان بن فلان
الى اخر الاسناد بكذا ثم يقول فاذا جاءك كتابي هذا واذا بلغك كتابي هذا فاروه
عني او حدثه عني بهذا الاسناد ويشهد على ذلك ثم يختتمه بحضرة الشهود
﴿ قوله ﴾ والرسالة ان يرسل الشيخ رسولا الى اخره ويقول له بلغه عني انه
حدثني فلان بن فلان عن فلان بن فلان الى ان ياتي على تمام الاسناد بكذا فاذا
بلغك رسالتى اليك فاروه عني بهذا الاسناد فشهد الشهود عند المرسل
اليه على رسالة المرسل حلت له الرواية عنه وهذا مبنى على اشتراط الاذن
والاجازة فيهما وقال ابن الهيثم والوجه عدم الاشتراط كما في السماع فلذا ثبت
ان الكتاب كتابه والرسول رسوله صار كانه سمعه لقبول الصحابة كتاب رسول الله

صلى الله عليه وسلم من غير شاهد وبينته ولا سمع ور وايقوا اذا صلى الله عليه وسلم
 بهواجب التبليغ فانه كتب الى قيصر وبلغ اليه بواسطة عظيم بصرى والى كسرى
 وبلغه اليه بواسطة عظيم البحرين وذكر ابن الصلاح في مقدمته جواز الرواية
 بالكتب المجزئة عن كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم السخيتي ومنصور
 والليث وانه المذهب الصحيح المشهور بين اهل الحديث وهو مذهب جماعة
 من الاموليين وقال الشيخ الامام ابو بكر الرازي المخلص وامام كتب اليه
 يحيى فانه اذا صح عنه انه كتبه اما بقول نفسه او بعلامت منه او خط يغلب معها
 في النفس انه كتابه فانه يسع للمكتوب اليه الكتاب ان يقول اخبرني فلان يعني
 الكاتب اليه ولا يقول حدثني ﴿ قوله ﴾ الاجازة هي ان يقول الشيخ لغيره
 اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك من مسبوغي او مروياتي او مرقواتي
 ﴿ قوله ﴾ والمناولة ان يعطى كتب سماعه يملأ الى المستجيز ويقول هذا كتاب وسماعى
 عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا كما يوجب الاحتياط قال
 في الكشف والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة
 غير معتبر والاجازة بدون المناولة معتبرة فكان الاعتبار لهادون المناولة
 غير انها زيادة تكلف احدتها بعض المحققين تأكيد الاجازة فكانت قسما منها
 اعلم ان في جواز الاجازة والرواية بها ووجوب العمل بالمروى بها اختلاف اراء
 واقول للطوايف العلماء وهي انواع منها ان يجيز لمعين في معين وفي غير معين
 مثال ان يقول اجزت فلانا الكتاب الفلاني او جميع مسبوغي ومنها اجازة المجاز
 مثال ان يقول اجزت مجزأتى والنسب قال به جماهير اهل العلم واستقر عليه
 عملهم من اهل الحديث والفقه والاصول تجوز الاجازة في هذه الاقسام والبعة
 الرواية وايجب العمل بالمروى بها ومنها الاجازة للمعدوم بعطفه على الموجود
 وللمعدوم ابتداء وللوجود على وجه العموم نحو اجزت لفلان ولمن يولد له
 ولمن يولد لفلان وللمسلمين ولا هل بلد كذا منهم وللطفل الصغير وفي هذه
 الاقسام تفصيل تكلم عليها المتأخرون واختلف فيهما من جوز اصل الاجازة ومنها
 الاجازة للمجهول او بالجهول للاشتراك ولمن يشاء من فلان ونحو ذلك وبها لم

يسمعه المجيز ولم يتحمل اصلا وعن القاضي عياض بن موسى المالكي لم ار من
تكلم عليه من المشايخ ورايت بعض المتأخرين والعصريين يصنعونه ثم حكى
عن ابي الوليد يونس بن عبد الله بن مغيث قاضي قرطبة انه امتنع عن ذلك
فغضب السائل فقال له بعض اصحابه يا هذا يعطيك مالم ياخذ هذا محال وقد
ذهب جماعة من اهل الحديث والفقه والاصول الى ابطال الاجازة بالكلية منهم شعبة
وابراهيم بن اسحاق الحرابي وابو محمد عبد الله بن محمد الاصبهاني المعروف بلي
الشيخ وابي نصر بن الوايلي السجزي والشافعي والقاضي حسين بن محمد
المروروي وابو الحسن المازدي وابو بكر محمد بن ثابت الحنظلي من اصحابه وابو
طاهر الدبلس من كبار الحنفية وابو بكر الرازي وشمس الائمة السرخسي حتى
عدو من الكتيب ومن جوز ما ذهب الى انه اذا اجله ان يروى عنه مروياته
فقد اخبره بها جملة فهو كمال واخبره تفصيلا وهو غير متوقف على التصريح نطقا
للإجماع على جواز القراءة على الشيخ والرواية للقلري والسامع وبانها اذن
واباحة لا يتوقف على الفهم والحضور فتصح توسيعا للسبيل الى بقاء الاسناد الذي
اختصت به هذه الامة وتقرى بها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل ما كان اقرب الى
الاهلية والتعين بالوجود والوصف المحاصر فهو الى الجواز اقرب والقول به اكثر هذا
قوله **ف** فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء منه ابى حنيفة رحمه الله
في الاخبار والشهادات اسند المحافظ المزي في تهذيب الكمال الى يحيى بن معين انه قال
كل ابو حنيفة رحمه الله ثقة لا يحدث الالباهة ولا يحدث بها لا يخطئ وقال شمس الائمة
السرخسي وغيره ولهذه اقلت روايته وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بينه
للنس وقال ابن الهمام وباطل ما ذكره بعض المتعصبين من تضعيفه في الرواية
وهو قد ضيق في الرواية على الغاية حتى لم يجوز ما بعد علمه انه مخطئ الامع دوام الحفظ
والتذكر مع ما عرف منه واستفاد من غاية الورع والزهد والثبوت على حدود
الشرع والميانة في الدين وفرط الخوف من الله تعالى ووافق اباه حنيفة رحمه
الله في تشديده في الرواية مالك في رواية عنه وابو بكر الصبياني من اصحاب
الشافعي قال الشيخ عبد القادر القرشي سمعت شيخنا العلامة المحققين الدين

بن السبكي في درس الحديث بالقبة المنصورية من اساطين العلماء ينصر هذا
 القول وسعته يقول في هذا المجلس لا يحل لي ان اروي الا قوله صلى الله عليه وسلم
 انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب فاني حفظت من حين سمعته الى الان قال
 ولهذه العلة قلت رواية ابي حنيفة رحمه الله الالعات اخرى زعمها المتعاملون
 عليه قلت الاحاديث البر رواية عن ابي حنيفة مما تضمنه مسنده مع ذلك اكثر مما
 روى عن مالك والشافعي وامثالهما ^{في} قوله ^{في} لا يقبل عند ابي حنيفة سواء كان
 في يده او يد امينه وان علم انه غلط او خط الثقة وحرمت عنده روايتها والعمل
 به لو كانا لورلى غطه الشاهد في الصك والقاضي في السجل ووجب ابو يوسف
 وهموا اكثر العلماء صحة الرواية والعمل به وروى بشر بن الوليد الكندي
 عن ابي يوسف جواز الرواية والعمل واعتماد السجل بمجرد الخط المعروف
 اذا كان مأموئاعن التغير وان لم يتذكر لان حفظ القاضي جميع جزئيات الوقائع
 كما تعلقه فلو لم يجز اعتماده على الخط ادى الى تعطيل اكثر الاحكام والخرج
 العظيم وهو منتف بالنص ولهف اكل من اداب القضاء في الاسلام كتابة القاضي
 الوقائع وليد اعها فبظرو غتمه بخاتمه ولو لم تجز له الرجوع اليها عند النسيان
 لم يكن للكتابة والحفظ فائدة بخلاف الصك لان مبنى الشهادات على اليقين
 بالمشهود به وروى ابن القاسم عن محمد رحمه الله جواز الرواية والشهادة
 والقضاء ولو كان الصك بيد الخصم تيسيرا للناس لان التغير فيه بعيد لانه
 لو ثبت ثبت بالخط ومثابه الخط بالخط على وجه يخفى التميز بينهما نادر
 لاحكام لو قد عمل الصحابة بكتابه صلى الله عليه وسلم بلا رواية ما فيه بل به معرفة
 الخط وانهم نسوب اليه صلى الله عليه وسلم ككتاب عمر وبن حزم وذكر الشيخ تقي
 الدين ابو عمر والدمشقي ابن الصلاح ان اعتبار جميع ما ذكره اهل الحديث
 من الشروط في رواية الحديث ومثابه قد تعذر الوفا بها في هذه الاعصار
 فبالامر اذا في معرفة الصحيح والحسن الى الاعتماد على ما نص عليه ائمة الحديث
 في تصانيفهم المعتمدة المشهورة التي يؤمن فيها لشهرتها من التغير والتحرير وصار
 معظم المقصود بما يتناول من الاسانيد خارجا عن ذلك ابقاء لسلسلة الاستناد التي

خصت بهاهنه الامة والحفاظة عليها والمجاذرة من انقطاعها فليعتبر من الشروط ما يليق بهذا الغرض على تجرده وليكتفى في اهلية الشيخ بكونه مسلما فلا بالغايير متظاهر بالفسق والسخف وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتا بخط غير متهم وبروايته من اصل موافق لاصل شيخه فيحصل بذلك المقصود من الرواية والسماع الذي هو بقاء الحديث مسلسلا بعد ثلثوا خبرنا والكرامة التي خصت بهاهنه الامة لان الاحاديث الصحيحة التي تدور بين الصحة والسقم قيد وندت وكتبت في جوامع ائمة الحديث ولا يجوز ان ينهب شيء منها على جميعهم لضمان صاحب الشرع بحفظها في جملة اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لا يقبل منه من جاء بحديث معروف عندهم فلنرى برويه لا يتقدم روايته والحجة قائمة بحديثه برواية غيره **قوله** عند بعض اهل الحديث اه مثل محمد بن سريين وابي بكر الرازي المخلص وجماعة **قوله** لقوله عليه السلام فان ظهره اداء بلفظه الشريف لان حقيقة السموح ومقتضى تعليله وفي ذلك عدم جواز غيره **قوله** مخصوص بجوامع الكلم اه في الصحيحين وغيرهما قال النبي عليه السلام اوتيت الكلام وجوامعه قال الخطابي اجاز الكلام في اشباع للمعاني بكلمة قليلة الحروف فينتظم الكثير من المعنى ويتضمن الانواع من الحكم كقوله عليه السلام العجا جبار المتقلبة التي لا يكون معها احد هدر لا يغرم الجراح بالضميان يدل على ان غلة العبد المشتري طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الرد ملك من ماله وقوله عليه السلام الغرم بالغنم ولا ضرار في الاسلام **قوله** وعند عامة العلماء تمسكوا بما روى يعقوب بن عبد الله بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له بابائنا وامهاتنا يا رسول الله اننا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك قال عليه السلام اذا لم تحلوا هرا ما وتحرموا حالا وامسبتم المعنى فلا بأس وباتفاق الصحابة على الرواية بالفاظهم في امور ونواهي كقول صفوان بن غسال الرازي كل النبي عليه السلام يا امرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام وليلها وقول جابر نهى النبي عليه السلام عن المخالفة لوزن انبقر خص في العرايل وقول انس بن

خراج الشجرة ثمرتها
وخراج الحيوان دره
ونسله ومن له الغنم
فعليه الغرم كمن
غصب شيئا واستهلكه
صار له الغنم فعليه
غرمه ومنفعة المهرهون
لراهن فعليه غرمه
ونفقته والجبار بضم
الجيم وتخفيف الباء
الموحدة الهدري عنى
ان البهيمة اذا اتلفت
شيئا او جرحت ولم
يكن معها فائدولا
سائقى وكن نهارا فلا
ضمان ولو كن معها
فائد او سائقى او كن
ليلا فالضمان لصا
حبه او لمالكه لحصول
الاتفاق بتقصيره *
منه رحمه الله *

النبي عليه السلام عن بيع الثمار حتى تزهى وفول الحكيم بن حزام نهى النبي عليه
 السلام عن بيع ماليس عند الانسلن ورخص في السلم في شواهد كثيرة لا تحصى
 حكوا معاني خطاباته عليه السلام عليهم من غير قصد الى لفظه وكانوا ينقلون احاديث
 بالفاظ مختلفة في وقائع متعددة ماصدرت الا في مجلس واحد كما في حديث الاعراب
 النبي بال في المسجد اذ دعا بعد الفراغ فقال اللهم ارحمني ومحمدا ولا ترحم
 بعدنا احد انه عليه السلام قال لقد حجرت واسعلوني رواية لقد ضيقت واسعا
 وفي اخرى لقد صنعت واسعلو حديث فضر الله امرأ آه وفي رواية رحم الله امرأ
 وفي رواية قرب حامل فقهه الى من هو افقه منه وفي اخرى قرب حامل فقهه لانقله
 وغير ذلك وربما يقولون بعد رواية حديثه صلى الله عليه وسلم او مثله او نحوه
 او شبهها به او شكله او قريباً منه او كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك منهم
 شائع ذائع ولم ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع كما يحيط به علمان يرجع الى دواوين
 السنة فكل ذلك اجماعاً منهم على الجواز ومعلوم قطعاً انهم كانوا لا يكتبون الحديث
 الذي سمعوه في مجلسه ولا يكررونه فيه بل تركوه وما ذكروه الا بعد سنين حين
 وقعت الحاجة اليه وذلك يوجب القطع بتعذر روايته على لفظه وقد انعقد
 الاجماع على جواز نقله بالعجبية في الطريق الاولى بالعرية ولكن لا يخالف ان
 يقول الحديث المذكور واقوال الصحابة صدرت في محل الفتوى لافي النقل
 بالمعنى ثم ترددهم بين ما روه ونحو قولهم او مثله او كما قال يدل على خوفهم
 من مخالفة اللفظ وانهم يتحدثون عنها ولعل التعبير بالالفاظ المختلفة انما وقع من
 دونهم من بعض الرواة فيمنع عن انعقاد الاجماع خلاف ابن سريين وغيره
 وجواز الترجمة لمكان الضرورة اذ لولا امتنع معرفة الاحكام للجم الغفير لان
 العجمي لا يفهم العربية الا بالترجمة ولهذا يجوز تفسير القرآن بجميع اللغات
 مع عدم جواز نقله بالمعنى بالاتفاق وليس النزاع فيما دل عليه الحديث من
 الاحكام قوله ﴿فما لکن محکماً آه﴾ فسر فخر الاسلام عبارته هذه بما لا يشبهه
 معناه ولا يحتمل غير ما وضعه وقال في الكشف فسر به اشارة الى انه لم يرد به
 المحكم الذي لا يحتمل التسخ في ذاته كقوله عليه السلام من دخل دار ابى سفيان

فهو آمن ﴿ قوله ﴾ لا يصير حجة على غيره بر دعليه ترجيح تقليد الصحابي
فإن قيل هو معمول على سماعه مثل عمله بخلاف روايته وحمله اللفظ على
بعض احتمالاته قلنا فكذا في المشترك والحفي والمشكل والمتشابه والمجمل
وجوامع الكلم والحاصل أن المفسر الذي لا يحتمل إلا معنى واحدا يجوز نقله
بالمعنى للعارف باللغة والحقيقة والعالم المحتملان للمجاز والخصوص يجوز للفقهاء
وماعد ذلك لا يجوز أصلا عند الجمهور وقلنا بن الهمم يجوز كل ذلك حملا على
السماع فإنه إذا ترك الذي رواه أو عين المراد من المجمل حكمنا أنه تركه لعلمه
أنه منسوخ وسمع التفسير وذلك لا ينافي كون المجمل لا يعرف معناه إلا ببيان الشارع
والمتشابه لا ينال منه المراد في الدنيا والبواقي لا تعرف إلا بتأويل لأننا حمله على
السماع وسمع الصحابي وتأويله مقبول مقدم على غيره عندنا ﴿ قوله ﴾
كحديث عائشة أنه قيل عليه غيبة الأب لا توجب عدم الولي لأن الولاية تنتقل
إلى الأبعد عند غيبة الأقرب ورد بن العمة ليست بولية عند وجود العصبات
وفي الذكور من أولاد أبي بكر رضي الله عنه إذا ذكروا فرقة بانهلما نكحت ابنة
أخيها فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لانهلما أنفقت بعبارة غير ما فلان
ينفقت بعبارة تهاولي وأجيب بل عائشة إنما ذنفت في التزويج ومهدت أسبابه
فلها لم يبق إلا العقد أشارت إلى من يلي أمرها عند غيبة أبيها أن يعقد لها أسنده
البيهقي عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه قال كانت عائشة رضي الله عنها
تخطب إليها المرأة من أهلها فتشهد فإذا بقيت عقد النكاح قالت لبعض أهل الزوج
فلن المرأة لا تلي عقد النكاح وفي لفظ فلن النساء لا ينعكن بل الصواب تخصيصه
بمن نكحت من غير كفوى يكون المراد بالبطل حقيقة على قول من لا يصح مباشرته
من غير كفوا حكمه من ثبوت حق المحصومة للولي في فسخته دفعا للمعارضه
بينه وبين مطلق صحيح مسلم وسنن أبي داود والترمذي والنسائي وموطأ مالك
من قوله صلى الله عليه وسلم الأيم أحق بنفسها من وليها فإنه أثبت لكل واحد منها من
الولي حقا في ضمن قوله أحق ومعلوم أنه ليس للولي حق سوى مباشرة العقد
إذا رضيت وقد جعلها أحق منه والأيم من لا تزوج لها بكر أكانت أو ثيبا وهذا

الحديث صحيح بالاتفاق قوى الاسناد بخلاف ما استدله مالك والشافعي
 من حديث عائشة في السنن الاربعة ايما امرأة تكلمت نفسها بغير اخن وليها
 فنكاهها باطل فنكاهها باطل فنكاهها باطل وحديث ابى بركة لانكاح الابولى في سنن
 ابى داود والتر ميني وابى ناجة فانها ضعيفان او حسنان فلان الاول انكره الزهرى
 كما ذكره المصنف والثاني مضطرب في وصله وانقطاعه واسناده وارساله قال
 الترميذى هذا الحديث فيه اختلاف على انه يدل على صحة النكاح اذا زوجت
 نفسها وغيرها باخن وليها وهو خلاف من ذهبهم مع احتمال ارادة تقي الكمال والسنة
قوله عن الزهرى **قوله** اسناده عن ابن جريح عن سليمان بن موسى عن الزهرى
 عن عروة عن عائشة الا ان المصنف لم يكن مقصوده سوى الاسناد اكتفى
 بذكر عائشة ولما كان الكلام فيه من جهة الزهرى وسليمان ذكرهما ايضا وترك
 ذكر عروة قال الطحاوي وذكر ابن جريح انه سأل عن ابى شهاب فلم يعرفه
 حديثنا بذلك ابن ابى عمران ثنا يحيى بن معين عن ابن عليه عن ابن جريح
 بذلك فان قيل الثقة قد ينسى الحديث ولا يعتبر قاضيا في صحته بعد عدالة من
 روى عنه وثقته ولذلك فظاير كثيرة أشهر هامرولى ان ربيعة ذكر لسهيل بن ابى
 صالح حديثا فانكره فقال له ربيعة انت حدثتني به عن ابيك فكان يقول بعد ذلك
 حدثتني ربيعة عنى اجيب بلن هذا فى الانكار متوقفا وما فيما كان مكتوبا ونافيا
 فلا يكون حجة وفي حكاية ابن جريح ايما على ذلك فيملرولى ابن عدى في الكامل
 في ترجمة سليمان بن موسى قال ابن جريح فلقيت الزهرى فسألته عن هذا
 الحديث فلم يعرفه فقلت له ان سليمان بن موسى حدثنا به عنك قال فأتيتنى على
 سليمان خيرا وقال اخشى ان يكون وهم على انتهى وهذا اللفظ في عرفهم يفيد معنى
 النفى بلفظه **قوله** لقصة ذى الدين **قوله** صحيح البخارى ومسلم والطحاوي
 عن ابن سريين عن ابى هريرة قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احبى
 ملائكة العشى قال ابن سريين قد سهلها ابو هريرة ولكن نسيت انا قال فيصلى
 بنا ركعتين ثم سلم فقال الى خشبة معروضة في المسجد فتكأ عليها كانه غضبان
 ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين اصابعه ووضع يده اليمنى على كفه

واعلم ان قصة ذى
 الدين لا تنتهض
 حجة على عدم سقوط
 رواية الراوى اذا
 كذبه الاصل وانها
 يثبت المدعى اذا
 كان رسول الله صلى
 الله عليه وسلم كذب
 خبر ذى الدين
 اول ثم عمل به ثانيا
 وليس كذلك بل انها
 عمل بخبر ابى بكر
 وعمر رضي الله عنهما
 بعد ما سلها عن
 خبره احق هو فقال
 نعم فهذا الاستدلال
 مما لا يقول عليه في
 هذا الباب وان اورد
 شمس الاثمة السر
 خسى وفخر الاسلام
 وصدر الشريعة
 وغيرهم في تصانيفهم
 بل فيه دليل لاشتراط
 العدد في حجة خبر
 الواحد على ما ذهب
 اليه الجبائى وغيره
 ويجاب عنه بان انهما
 ده من بين جمع
 عظيم حضر في الو
 اقة اوجب الرتبة
 في خبره فلن ارده
 لعدم حجة خبر الواحد
 عند صاحب التلويح
 بذل جهل في بيان

اليسرى وخرجت السر عن من ابواب المسجد فقالوا اقصررت الصلوة وفي القوم
 ابو بكر وعمر فهاباه ان يكلماه في القوم رجل وفي يديه طول يقال له ذو اليندين قال
 يا رسول الله انسيبت ام قصررت الصلوة قال لم انس ولم تقصر فقال اكها يقول ذو
 اليندين فقالوا نعم فتقدم فصلى مائرك ثم سلم ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول
 ثم رفع رأسه وكبر ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع رأسه فربما سالوه
 ثم سلم فيقول نبئت ان عمران بن حصين قال ثم سلم انتهى وفي صحيح مسلم وسنن
 اب داود والنسائي عن عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى العصر
 فسلم في ثلاث ركعات ثم دخل منزله فقام اليه رجل يقال له الخزباني وكان في يديه
 طول فقال يا رسول الله فذكر له صنيعه وخرج غضبان بجر رداءه فمضى انقضى الى
 الناس فقال اصدق هذا قالوا نعم فصلى ركعة وفي شرح الآثار للطحاوي حدثنا
 ربيع المؤذن حدثنا شعيب بن الليث حدثنا الليث عن يزيد بن ابى حمزة عن
 عمران بن ابى انس عن ابى سلمة عن ابى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى
 بنا يوم ما فسلم في ركعتين ثم انصرف فادركه ذو الشمالين فقال يا رسول الله انقصت
 الصلوة ام نسيبت فقال لم تنقص ولم انس قال بلى والذى بعثك بالحق فقال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم اصدق ذ واليندين قالوا نعم يا رسول الله فصلى للناس
 ركعتين اعلم ان ذا اليندين هو ذو الشمالين ولقبه خرباني وقد ورد ذكره بهذه
 الاسماء الثلاثة في احاديث مسندة تضمنها دواوين السنة واسمه عمير بن عبد
 عمرو بن نضلة بن عمرو بن غبشان بن سليم بن مالك بن اقصى بن حارثة السلمي وقيل
 عمرو بن عبد عمرو وقيل عمرو بن نضلة وقيل عبد عمرو بن نضلة من خزاعة او من
 اخيه يعنى ابى محمد قتل يوم بدر شهيد اقبله اسامة الجشمي هذا ما احتج به عليه
 اصحابنا المنفيون وقد عرفته انه ورد في الاحاديث الصحيحة انه لما سمى به
 لطول في يديه وقد سبقهم الى ذلك ابو بكر محمد بن شهاب الزهري من كبار
 التابعين وعلماء الامة وكفى به شاهدا في ذلك بجلالة قدره وعليه بالغزى وكذا
 الواقدي رحمه الله جعل واحدا وخالقهم غيرهم قال النووي اختلف في انها واحد

ونسخ الحديث واثبت
 على زعمه وهو مالا
 حاجة اليه في البلب
 اذا الكلام ليس فيه
 واغض عن عدم
 دلالة القصة على
 المدعى وهو في مدد
 ذلك لان البحث فيه
 وذلك لان الشافعي
 مع محمد رحمه الله تعالى
 في * منه رحمه الله
 تعالى *

وفي قصة ذي اليندين
 حجة على الشافعي في
 منعه عن البناء فيما
 سبقه الحديث * منه
 رحمه الله تعالى *

كما قال الزهرى وتابعه الحنفية أو غيره كما هو المختار عند الأكثرين وقال ابن
 عبد البر اتفقوا على أن الزهرى غلط في هذه القصة انتهى وقالوا وذو اليدين
 متأخر روى عنه أصغر التابعين هذا كلامهم وإنما اعتمادهم فيه على أن الراوى
 عنه أبو هريرة وعمران بن الحصين وهما متأخرا للإسلام وذو الشمالين قتل ببدر
 قبل إسلامهما بالحوام فأنهما أسلمتا سنة ثمان وأبو هريرة يقول في رواياته صلى بنا
 وصلى لنا وبيننا نحن مع رسول الله فهذا يدل على حضوره الواقعة وملفئ مسند
 عبد الله بن أحمد بن حنبل أن شعيب بن مطير قال لأبيه اليس أخبرتني أن
 ذا اليدين لقيك بنى جشوب وأخبرك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بهم
 إحدى ملائكة العشي وهى العصر الحديث ومطير متأخر لم يدرك زمن النبى
 صلى الله عليه وسلم وفيه نظر من وجوه الأول أن القصة كما نسبت إلى ذى اليدين
 نسبت إلى ذى الشمالين وقد وقعت النسبة إليه في شرح الأثر من غير رواية
 الزهرى والثاني أن اسم ذى الشمالين معروف ونسبه مذكور ولم يعرف
 أحد اسم ذى اليدين ونسبه سوى ما ذكره بعضهم أنه عمر وبن عبد عمر وآه جعله
 الواقدي اسم ذى الشمالين وفي رواية عن أبي هريرة سلم رسول الله صلى الله عليه وسلم
 في الركعتين فقام عبد عمرو بن نضلة رجل من خزاعة حليف لبنى زهرة فقال
 أقصرت الصلوة أم نسيت قال كل ذلك لم يكن قال بل نسيت ثم أقبل رسول الله صلى
 الله عليه وسلم على الناس فقال صدق ذو الشمالين فإن ذلك مع ما فيه من
 التصريح بنى الشمالين وبيان نسبه وغيره جعل اسمه عبد عمرو بن نضله وقد
 جعلوه اسم ذى الشمالين على ما ذهب إليه ابن إسحاق صاحب المغازى وبعد
 اللتيا واللتى أن صاحب القصة ليس إلا ذو الشمالين والثالث يجوز أن يكون
 أبو هريرة مرسل في روايته سمع القصة من حضرها أو أسند إلى نفسه مجازا في النسبة
 كقوله تعالى فريقات كنتم وفريقات تقتلون وربها جيب ارتكابه عند تحقق الضرورة
 قوله صلى الله عليه وسلم إحدى العشائين غلط بل الصواب إحدى ملائكة العشي يعنى
 الظهر والعصر فلن الوارد في الأحاديث مفسر أو غير مفسر هكذا ونسبه ابن

سرين في روايته عن ابي هريرة قوفي ما اخرجه مسلم وابوداود والنسائي عن عمران
صلى العصر فسلم في ثلاث وكذا في رواية لمسلم عن ابي هريرة وفي رواية
 للطحاوي عن ابن سرين احدى ملائكة العشى الظهر او العصر واكبر ظنى انه
 قد ذكر الظهر **قوله** **﴿** فقام خواليد بن قال الطيبى اسمه عير بن عبد عير
 ويكنى ابا محمد ومضى التلويع هو عمرو بن عبدود انه سمي بذلك لانه كان
 يعمل بكتايديه مرود اما الاول فلانه ليس في الصحابة من اسمه عمرو بن
 عبدود لم يذكر احد من صنف في طبقات الصحابة صحابيا اسمه عير وبن عبدود
 بل هو النسي قتل على بن ابي طالب رضى الله عنه يوم الخندق مشركا ولعل من
 ذكر اشتبه عليه عمرو بن عبد عير وهذا غير انه مسبوق بذلك الغلط واما الثاني
 فلكونه مخالفا لما في الاحاديث الصحيحة ثم انه ذهل عن مقصوده وابطل تعصبه على
 الحنفية ببيان انه فيه راحة جعل ذى اليمين ذا الشمالين **﴿** قوله **﴿** اقصر
 الصلوة ضبطه النووي بفتح القاف وضم الصاد وجعله اكثر وارجع واقرب
 الروايات الى ما ذكره المصنف لفظ مسلم في صحيحه صلى لنا رسول الله صلى الله
 عليه وسلم صلوة العصر فسلم في ركعتين فقام خواليد بن فقال اقصر الصلوة
 يا رسول الله ام نسيت فقال رسول الله كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك
 فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس فقال اصدق خواليد بن فقالوا
 نعم يا رسول الله فاتم ما بقى من الصلوة معنى قوله كل ذلك لم يكن اى في ظنى
 فلا يلزم الكذب **﴿** قوله **﴿** ومن ذهب آه وهو مذ هب ابي حنيفة واصحابه
 رحمهم الله قال في التلويع وكلام النبى صلى الله عليه وسلم انه جرى على ظن انه
 قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناس وكلام الناس لا يبطل الصلوة والقول بان
 ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة
 كن بمكة وحدث هذا الامر كن بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متاخر
 الاسلام وقد رواه عمران بن حصين وهجرته متاخرة كذا في شرح السنة قلت
 وكلاهما ممنوع بل الثابت ان تحريم الكلام في الصلوة انها كان بالمدينة وقد علمت
 انه لا دليل على كون ذى اليمين غير ذى الشمالين ومضى مسند عبد الله لم

اعلم ان في بعض
 طرق الطحاوي رحمه
 الله عن عمران بن
 حصين رضى الله عنه
 عن النبى صلى الله
 عليه وسلم انه صلى
 بهم الظهر ثلاث ركعا
 ت ثم سلم وانصرف
 فقال له ابو الخرباق
 يا رسول الله انك
 صليت ثلاثا وفي روا
 ية اخرى له فقام اليه
 الخرباق وزعم انها
 صلوة العصر وزاد في
 رواية قوله رجل
 منبسط اليدين وفي
 رواية فقام رجل طو
 يل اليدين كن رسول
 الله صلى الله عليه
 وسلم بسميه ذاليد
 بن وفي رواية له
 حدثنا ربيع المؤذن
 حدثنا شعيب بن
 الليث حدثنا الليث
 عن يزيد بن ابي
 حبيب عن عمران بن
 ابي انس عن ابي
 سلمة عن ابي هريرة
 كان رسول الله صلى

يثبت اتصاله ولو سلم فنسخ الكلام في الصلوة لا يتوقف على كونها واحداً الجواز
ورود في المدينة بمعنى هذه الحادثة من ادعى خلافه فعليه اليقين وقال الامام ابو جعفر
الطحاوي رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعوية بن الحكم ان صلاتنا هذه
لا يصح فيها شيء من كلام الناس انما هي التسبيح والتكبير وثلاثة القران ويزاد
في رواية واذا كنت فيها فليكن ذلك شأنك واخرج عن مهمل بن سعد بطرق
قال عليه السلام من نابه شيء من صلاته فليقل سبحان الله انما التصريح للنساء
والتسبيح للرجال واتم عمر رضى الله عنه صلاته اربع ركعات بالاستينان
بعضهم من الصحابة ولم ينكر واعليه مع شهادتهم وعليهم بخبر ذي اليمين ورضوا
بفعله فكان ذلك لعلمهم بالنس واجماع الامة على ان الامام اذا سهر لم يكن له
خلفه ان يكلمه بل يسبحه بتعليم النبي عليه السلام فلن قال قائل نعم لا يفعل هذا لانه فعل
وهو لا يعلم انه في الصلوة وانما كان فعله هذا على السهو قيل له انه لو طعم واشرب
ايضاً ان لا يخرج من الصلوة وكذلك ان باع او اشترى او جامع لانه لا فرق بينه
وبين الكلام ساهياً ذكلاً ما فعل في الصلوة والفعل كله في الصلوة يفسد الصلوة لا ما خص
بديل وقد زعم القائل بحديث ذي اليمين ان خبر الواحد تقوم به
الحجة ويجب به العمل فقبحا خبر خواليد بن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو رجل من اصحابه مأمون فالتفت بعد اخباره اياه بذلك
الى اصحابه فقال اقصر الصلوة وكلن متكلماً بذلك مع عليه بانه
في الصلوة على منذهب هذا المخالف لنا قال وحجة اخرى ان القوم اجابوا رسول
الله صلى الله عليه وسلم حين قال لهم اصدق خواليد بن قالوا نعم مع علمهم بانهم في
الصلوة فدل هذا على ان خبر ذي اليمين كل قبل نسخ الكلام في الصلوة فلن قال
قائل وكيف يجوز ان يكون هذا منسوخاً ابو هريرة قد كان حاضر ذلك واسلام
ابي هريرة انما كان قبل وفات النبي عليه السلام بثلاث سنين وقد حضر تلك
الصلوة ونسخ الكلام في الصلوة اذ كل النبي عليه السلام يومئذ بمكة فدل هذا على ان
ما كلن من حديث ذي اليمين في الصلوة مما لم ينسخ بنسخ الكلام في الصلوة اذ كلن
متأخر عن ذلك قيل له اما ما ذكرت من وقت اسلام ابي هريرة فهو كما ذكرت وما

الله عليه وسلم صلى
بنا يومنا وسلم في
ركعتين ثم انصرف
فادرك ذو الشمالين
فقل يا رسول الله
انقصت الصلوة ام
نسيت فقال لم
تنقص ولم انس قال
بلى والذي بعثك
بالحق فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم
اصدق خواليد بن
قالوا نعم يا رسول الله
فصلى للناس
ركعتين انتهى فقد
سهل في هذه الرواية
تارة بنى الشمالين
واخرى بنى اليمين
وفي رواية سعيد بن
بشير عن قتادة عن
محمد بن سريين قال له
خرباق السلمي
اشككت ام قصرت
الصلوة الحديث
والمحفوظ من ذكر الخبر
باني انما هو رواية عمر
ان ابن الحصين ثم ان
سليم بن بطن من خزاعة
او اخيه على اختلاف
من ابي عمر وابن عبد
البر وغيره وجعلوا اذا
ليدين سليماً وذا
الشمالين خزاعياً
وليس هذا يقتضي
الغابرة بينهما ولعل
الخبر بلى لقيه الاصل
ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يسبى ذي اليمين وذو الشمالين * منه رحمه الله تعالى * (ما ذكرت

ما ذكرت ان نسخ الكلام في الصلوة كلن والنبى صلى الله عليه وسلم يومئذ بمكة
فمن روى لك هذا واذن لا تمنح الابهسند ولا تسوغ خصمك الحجة عليك الابهل
فمن اسند لك هذا وعن من رويته وهذا زيد بن ارقم الانصارى يقول كنا نكلم
في الصلوة حتى نزلت وقوموا لله قانتين فامرنا بالسكوت فبروينا ذلك عنه في
غير هذا الموضع من كتابنا هذا وصحبة زيد لرسول الله صلى الله عليه وسلم انها
كانت بالمدينة فثبت بحديثه هذا ان نسخ الكلام في الصلوة كانت بالمدينة بعد
قدوم النبى صلى الله عليه وسلم من مكة مع ان ابا هريرة لم يحضر تلك الصلوة مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم اصلا لان ذاليد بن قتل يوم بدر مع رسول الله صلى
الله عليه وسلم وذكر ذلك محمد بن اسحاق وحدثنا ابن ابى داود حدثنا سعيد
بن ابى مريم اخبرنا الليث بن سعد قال حدثني عبد الله بن وهب عن عبد الله
العمري عن نافع عن ابن عمر انه ذكر له حديث ذى اليدين فقال كلن اسلام ابى
هريرة بعد ما قتل ذواليدين وانما قول ابى هريرة عندنا صلى بنار رسول الله صلى
الله عليه وسلم يعنى المسلمين وهذا جاز في اللغة ثم ساق باسناده الى نزال بن
سبرة انه قال لارسل الله صلى الله عليه وسلم انا و اياكم كنا نداء بنو عبد المطلب
فانتم اليوم بنو عبد الله ونحن بنو عبد الله والى طلوس انه قال قدم علينا معاذ بن
جبل فلم يلخذه من الحضرات شيلا الى الحسن البصرى انه قال خطبنا عتبة بن
عزوان يريد خطبته بالبصرة ونزال لم ير رسول الله وولد طلوس بعد زمان من
معاذ والحسن انما قدم البصرة قبل صفين بعلم وكل ذلك ثابت في محله ومرادهم انه قال
لقومنا واهل بلدنا فكذلك كهراد ابى هريرة انه صلى بالمسلمين وكلامه واسع
جدا قد احسن في الاستدلال والجواب على الغاية واثبت كل ذلك بالاسانيد
المتصلة وتكلم بالفقه الكامل والبصارة التامة شكر الله سعيه وهاصله ان التكلم في الصلاة
كلن مباهاتم نسخ بالمدينة بدليل قول زيد بن ارقم وغيره وان ما تضمنه حديث
ذى اليدين مشمول بالنسخ لمقارنته امورا ثبت نسخها بالاتفاق وان قول ابى
هريرة محمول على المجاز في النسبة **وقوله** فقال نعم اذ يدل على ان النبى
صلى الله عليه وسلم عمل باخبار ابى بكر وعمر لا يخبر ذى اليدين فلا تنتهز القصة

وعتبة بن عزوان
مات خلافة عمر رضى
الله عنهما سنة ثمان
عشرة وصفين كانت
في حدود سنة ثمان
وثلاثين في خلافة
علي رضى الله عنه *
منه رحمه الله تعالى *

حجة لعدم سقوط الرواية اذا انكرها الاصل وهو ظاهر ولكن الواجب على صاحب
 التلويح التعرض لهذا القدر في دلائلها على المدعى الا انه تركه لان الشافعي
 مع محمد رحمه الله في هذا الباب وبطل جهده في بيان عدم منسوخية الحديث
 ونسخ حرمة التكلم في الصلوة وهو ليس مبني في هذا الباب لكونه
 من بابا للشافعي وهو معه على ان تاخر اسلامها لا يدل على كون
 حديثهما سخا لغيره مطلقا لجواز ورود تحريم الكلام بعد هذه الحادثة
 ودعوى ان نسخها بركة قول بلا دليل بل الدليل قام على خلافه كما عرفت
 منطوق قوله **اولى** من تكذيب آه قيل عليه التأكيد بمعنى النسبة الى
 تعمد الكذب ليس بل لازم من الرد لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وبمعنى اعم
 منه ومن السهو والنسيان فليس هذا الحمل اولى منه لان الروى عنه ثقة اوجب عنه
 بانها متعارضا فبقى اصل الخبر معبولا به ورد بل ثبت الخبر انها يكون بالراوي
 والروى عنه فاذا تساقطا بالتعارض لا يكون للخبر ثبوت فكيف يجهى معبولا به قلنا
 الاصل امان ينكر رواية الفرع عنه او اصل الحديث فعلى الاول يجوز ثبوت
 الحديث بطريق اخر وعلى الثاني الراوى حافظ مثبت مأمون فيثبت
 بروايته الحديث وان انكره الروى عنه فانه نافي وما يدريه انه لم ينس وما سهى
 ولا يخفى ما فيه اعلم ان المصنف لم يفصل في البيان واغلق المراد فلان الانكار نوعان
 انكار مكذب بالحكم بالنفي بان يقول كذبت على او مرويت لك هذا فالجمهور
 على ان هذا الحديث يسقط للعلم بكذب احد هما لا على التعيين وذلك فادح في
 قبول الحديث ولا يعرف احد ذهب الى قبوله وانما جاز ذلك ابوالمظفر السمعاني
 وتابعه ابن السبكي بل نقل الشيخ سراج الدين الهندي وقوام الدين الكاكي
 الاجماع على عدم اعتباره الا انه خلاى ما حكاه القاضي ابو زيد الدبوسي وشمس
 الاثمة السرخسي وفخر الاسلام لكن لا يبطل بذلك عد التهم لان الثابت لا يزول
 بالشك والثالث انكار متوقفي بل شك في روايته بان قال لا ذكر في رواية هذا
 الحديث او لا عرفه فهذا هو مالك والشافعي واحمد في اصح الروايتين عنه

انه حجة وعليه الاكثر من المحدثين استدلالا بقصة سهيل بن ابي صالح فانه روى عنه
العزیز بن محمد الدراوردي عن ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن سهيل بن ابي صالح
عن ابيه عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وعيمين قال فلقيت سهيلا
وسالته عن هذا الحديث فقال ما عرفه قال ان ربيعة اخبرني به عنك
قال فلان كان ربيعة اخبرك عنى فحدث به عن ربيعة عنى وصار بعد
ذلك يقول حدثني ربيعة عنى عن ابي اخرجه ابو عوانة في صحيحه
وغيره وردبانه ليس فيه ما يدل على وجوب الغل به ولا جوازه وهو المطلوب
غايته انه ما يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان حدثني الفرع عنى ولئن
سلم فرأى سهيل لا يكون حجة على غيره ولو سلم فعلى الجازم به لا على جميع
الناس على العموم ولهذا ترك المصنف الاستدلال به وذهب الامام ابو الحسن
الكرخي وابوزيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وعامة
اصحابنا الى انه ليست بحجة كالنوع الاول وهو رواية عن احمد واستدلوا عليه
بقصة عمل وغيره ونسب القول الاول الى محمد والثاني الى ابي يوسف تخريجهم
اختلافهما في قاض تقوم البينة بحكمه ولا يذكر ردها ابو يوسف وقبلها محمد
فتاخص من هذا البيان ان كلام المصنف في انكار الراوى انكر متوقف بدليل
نصب الخلاف بين الامامين والاستدلال عليه بقصتي عمل وذى اليمين وان اوهم
قوله تكذيب الثقة خلاف ذلك لكنه مندفع بحمل على المعنى الاعم وقد عرفنا ان
معنى قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن معناه في ظنى وبدليل الاتفاق في الصورة
الاولى على عدم الاحتجاج به وضم في الكشف الكبير وغيره ابا حنيفة الى ابي يوسف وقال
ابن الهمام ولم يذكر في مسألة القاضي المنكر لحكمه قول ابي حنيفة رحمه الله
وضمه مع ابي يوسف يحتاج الى ثبوت قوله ﴿ لان عمارا قال آو محل الاستشهاد
في هذه القصة عدم تذكر عمر رضي الله عنه وكان لا يرى التيمم للمجنب وعمل الصحابي
حجة عندنا وجه الاستدلال ما بينه المصنف في الشرح وقد يجعل مناط الاستدلال
الانقطاع بكون احدهما مغفلا وقال السيد الشريف مبناه على كون عمر راويا
لهذا الحديث وليس كذلك بل الراوى وهو عمار الا انه يدعى حضور عمر

فيملج روى عليه هو وينكره قول المصنف لولم يحك حضور عمر يدل على ان عمر
 ليس راوياً ولا مروياً عنه فعلم ان هذا الاستدلال فاسد على ان عدم التذكر في
 حادثة لا يوجب كونه مغفلاً بحيث يجوز دخوله لان الانسان قلما يخلو من السهو
 والنسيان ومائت بيقين لا يرفعه الشك بالطريان ﴿ قوله ﴾ قبل الاولى رد لها
 ذكره المذكر دى بان هذا المأثور عن عمر وعمر في غير محل النزاع وجلس الردان
 عدم تذكر عمر الروى عنه الحادثة المشتركة اذا منع قبول الحكم المبني عليها
 فتسليان الروى عنه اهل روايته الاولى لكن لا يلزم عمار الراوى ما يلزم سائر الناس
 من عدم العمل بحديثه لقيام دليل القبول في حقه وهو جزمه بصحة هذه الحادثة
 فلا في الكشف ومثاله في غير الاحاديث ما روى ان ابا يوسف كل يتوقع من محمد
 ان يروى عنه كتاباً فصنف كتاب الجامع الصغير واسند الى ابي حنيفة بواسطة ابي
 يوسف فلما عرض عليه استحسنه وقال حفظ ابو عبد الله الامسائل خطاه في روايتها
 عنه فلما بلغ ذلك محمد اقال بل غفطها ونسى هو فلم يقبل ابو يوسف شهادة محمد
 على نفسه بما لم يذكر ولم يعتمد على اخباره عنه وصحح ذلك محمد وامر على ما
 روى ولم يرجع عنه بانكاره فهذا يدل على ان محمد ارحمه الله لا يسقط الخبر بانكر
 الروى عنه وهو الظاهر من منبهواختلاف في عدد تلك المسائل فقل هي ثلاث
 وقيل اربع وقيل ست والاختلاف محمول على اختلاف العرض وجميعها مذكور في
 شرحه لغير الاسلام ﴿ قوله ﴾ والثاني الطعن من غير الراوى ﴿ قوله ﴾
 ولم يعمل به عمر وعلى اذاعن عمر فاخرجه عبد الرزاق في مصنفه انه غرب
 ربيعة بن امية بن خلف في الشراب الى خيبر فاحق بهر قل مرتداً فقال عمر لا غرب
 بعد مسلموا ملعين على فرواه هو وعمر بن الحسن في اثاره انه قال حسبهما من
 الفتنة ان ينفيوا عن ابراهيم النخعي انه قال كفى بالنفي فتنة نعم لو غلب على ظن
 الامام مصاحفة في التعريب تهزير له فله ان يفعل ذلك كما نفى عمر بن الخطاب نصر
 بن الحجاج وكن جميلاً يفتتن به النساء من غير ما جرم له اسمع امرأة تقول * شعر * هل من
 سبيل الى خير فلتسرها * ام من سبيل الى نصر بن حجاج * الى فتى ما جد الاعراق
 مقبل * سهل المصياكر يم غير ما جاج * فنقلنا الى البصرة فقال ما ذنبى يا امير المؤمنين

فقال لا ذنب لك وانما ذنبي لا اظهر دار الهجرة منك وهذا هو محمل التغير
 المروى عنه صلى الله عليه وسلم وخلفائه وغيرهم وكذلك مشايخ الصوفية
 يغربون المرید اذا بدا منه قوة نفس ولجاج لتوهين شغبه وتليين لهبه وكسر
 سوره وشره نفسه ولعل عدم عمل الخليقتين بحديث عبادة هو لمخالفته
 الكتاب فان قوله تعالى فاجلدوا شرعاً في بيان حكم الزنا يفيد ان الهذ كور تمام
 حكمه والا لكان تجهيلاً اذ يفهم انه تمام الحكم وليس بتمامه في الواقع على مقتضى
 الحديث فكل ابعد من ترك البيان الذي فيه الجهل البسيط لا يقع في الجهل
 للركب ولا نمجعل الجلد جزء الشرط فيفيد ان الواقع هنا فقط فلو ثبت معه
 شئ اخر كان معارضاً لما ثبتت لما سكنت عنه وخبر الواحد لا يصالح له وليس المراد
 من الزيادة المنفية اثبتت ما لم يثبت به القرآن ولم ينفه حتى يلزم تعطيل السنن بل
 تقييد المطلق فان الاطلاق مما يراحو بلفظه يفاد فلا قيدين تنفى حكمه عن بعض ما
 اثبتت فيه الاطلاق وزيادة الحداد في عدة المتوفى عنها زوجها على التربعين
 المأمور بالقران ليس منه بل هو اثبات واجب اخر فلن قيل هذا خبر مشهور
 تلقته الامة بالقبول فتجوز الزيادة به قلنا ان اريد به اجماعهم على العمل به فيمنوع
 لظهور الخلاف وان اريد اجماعهم على صحة سنده فذلك لا يخرجهم عن كونهم خبر
 واحد ولذلك ردوا على من ادعى ذلك في حديث تضمنه الصحيحان فلن قيل
 فعلى هذا يكون مبادرك بخلافه نص الكتاب قلت قد عرفت ان الر د ل امر
 لا ينفي الرد من وجه اخر على ان هذا يكون جرحاً لعموم العلم بخلافته الكتاب
 قوله ولا يمكن خلفه فان قيل قد ثبت ثنى ابي بكر وعمر وعثمان
 اجيب بان يمكن سياسة لمصلحة ر أو ملى نفيه اذ لو كان هذا الماصح الخلف وقد فعل
 ذلك عمر قيل عليه المسئلة اجتهدية لا قطع بها فيجوز ان يتغير اجتهاده بذلك
 قال السيب الشريفي اذا كنت المسئلة اجتهدية جاز تغير الاجتهاد ثانياً الى
 الاول فكيف يجوز ان يحل لمثل عمر فيما لا و فوق له عليه وليس من مانحين فيه
 حل رسول الله صلى الله عليه وسلم بتحريم ما حل الله على ان الحسود لكونها
 مقدرة بالمجاليات لا يمكن ان يكون للرأى فيها مسامحة قوله وفيها يحتمل آ

قيل عليه الاتصاف ان قصة اعراب وقع في كوة في المسجد وقهقهة الاصحاب
 في الصلوة بحضور من كبار الصحابة وامر النبي عليه السلام باعادة الوضوء
 والصلوة ليست اخفى من حديث تغريب العلم في زنا البكر بالبكر ذكره النبي
 عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت وقيل الصواب في هوة كافي الكشف او ركية كافي
 النهاية قلت والنسبة في الكشف في بشر او زينة هناك فضحك بعض القوم وليس فيه ذكر
 الهوة ولا الكوة ولا محالة ان الكوة غلط في ملو واه ابو حنيفة عن منصور بن راذان الواسطي
 عن معبد بن ابي معبد الخزاعي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال بينما هو في
 الصلوة اذا قبل اعمى يريد الصلوة فوقع في زينة فاستضحك القوم فقههوا فلما
 انصرف النبي صلى الله عليه وسلم قال من كن منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة
 الزينة بضم الزاء الخفرة في مكان عال مثل ما يبلغها السيل والحديث روى مسندا
 ومرسلا ومدار المرسل على ابي العالية واعترف اهل الحديث بصحته مرسلا قوله
 ولم يعمل ابو موسى وفيه كلام فانه قد اخرج الطبراني عن ابي موسى الاشعري
 قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالناس اذ دخل قودى ووقع في حفرة
 كانت في المسجد وكان في بصره ضرر فضحك كثير من القوم وهم في الصلوة فلم
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك ان يعيد الوضوء والصلوة وقال ابو زيد
 الدبوسي في الاسرار روى هذا الحديث عن ابي موسى مسندا ومرسلا ولم
 ينقل عن احد من الثقات انه ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكر غير ثابت ولان
 الحديث واجب العمل به فلا يترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة اذا لم يكن العمل
 على وجه حسن وقد امكن هنا بل يقال انما عمل او اقتصى بخلافه لانه خفى عليه النص
 ولو بلغه لم يرجع اليه فالواجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به كذا في
 الكشف قوله فان كان الطعن مجملا آه كما لو قال هذا غير ثابت او متروك
 او راويه غير عدل لا يقبل لظهور العدالة بالعقل والدين ولا سيما في القرون
 الثلاثة فهو منسوب عامة الفقهاء والمحدثين ومنهم الحنفية والبخاري ومسلم وابو
 داود وغيرهم ونسب الاكتفاء بالاطلاق الى القاضي ابي بكر الباقلاني ولا يصح ولذلك
 احتج البخاري بعكرمة مولى ابن عباس واسماعيل بن ابي اويس وعلم بن علي

وعمر بن مرزوق وأحاج مسلم بسويد بن سعيد وكذلك أبو داود السجستاني
احتجوا بجماعة سبق من غيرهم المجرح لهم ومسهم الطعن فيهم فلن قيل اعتماد
الناس في جرح الرواة على الكتب التي منحتها الأئمة الحديث وقلنا يتعرضون
فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان ضعيف وفلان ليس بشيء
أو هذا غير ثابت قلنا الاعتماد على هذا إنما هو في التوقف عن قبول الحديث
نبهو على إيقاع ذلك ريبة قوية فيهم توجب التوقف ثم إن أنزاهت عنه الريبة
بالبحث عن حاله قبل حديثه ولم يتوقف كرجال الصحاح ﴿ قوله ﴾ فيذكر
في أصول البزوصي كالطعن بالتدليس والتلبيس بالتكنية وركض الدابة
والتحمل في الصغر وعدم احتزان الرواية والاستكثار من فروع الفقه والارسال
في الرواية وغير ذلك مما لا يعد ذنباً في الشريعة ولا قدحاً في المروءة ولا يوجب
وهنا في الرواية ﴿ قوله ﴾ وواجب وفرض أه تابع شمس الأئمة السرخسي
وفخر الإسلام في تربيعة القسمة والقاضي أبو زيد وغيره من الأصوليين قسموها إلى
واجب ومستحب ومباح وأراد وأبوا واجب الفرض قال في الكشف وهذا أقرب
إلى الصواب لأن الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا يتصور
في حقه ويمكن أن يحمل على أن المراد تقسيم أفعاله بالنسبة إلينا ﴿ قوله ﴾
أما مخصوص به كوجوب الضحى والتعبد وإبالة الزايد على الأربع في النكاح
﴿ قوله ﴾ ففعله المطلق أه العلوي عن قرينة الخصوص والسهو والزلة
والوجوب والاستحباب والإبالة ﴿ قوله ﴾ يوجب التوقف عند البعض أه
وهو منهج عامة الأشعرية وجماعة من الشافعية كلهم إلى أبي بكر الدقاق وأبي
القاسم بن كج قال شمس الأئمة السرخسي هذا الكلام عند التأمل باطل لأن هذا
القالل إذا كان يمنع الأمة من أن يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلزمهم على ذلك
فقد أثبت صفة الخطر في الاتباع وإن كن يمتنعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد
أثبت صفة الإبالة قيل عليه لأنهم ولا نلومهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا التحقن
الإبالة تور دبان التوقف في الاتباع إن كن واجباً فهو منع عن الاتباع لكونهم رامقطة
فلم لا نلومهم وإن لم يكن واجباً وليس بحرام فعنده جاز فكن مبالحاً ﴿ قوله ﴾

ملاخبرتها إلى أقبل وأنا صائم فقالت قد أخبرتها بذلك فقالت كذا فقال الخار جوا
 أن أكون أتقيكم لله وأعلمكم بحجوده فنى هذا بيان أن أتباعه فيها ثبت من أفعاله
 أصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا به وهذا الآن الرسل أثمة يقتضى بهم
 كما قال الله تعالى إني جاعلك للناس إماما فالأصل في كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء
 بهم إلا ما ثبت فيه دليل الخصوصية باعتباره أهوالهم وعلومنا لهم وأذا كان الأصل
 ذلك ففى كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوص مقلنا به إذ
 الحاجة ماسة إلى ذلك عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الأصل والسكوت عند
 البيان بعد تحقق الحاجة إليه دليل النفى فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على
 أنه من جملة الأفعال التى هو فيها قد وقامت وتابع المخلص فى هذا البوز ينال دبوسى
 القاضى وشمس الأئمة السرخسى وفخر الإسلام وغيرهم قلل فى التقويم قال أبو بكر
 الرازى يعتقد الإباحة ما لم يقم دليل البيان على صفة فعل رسول الله صلى الله عليه
 وسلم ثم يلزمنا على ذلك الوصف حتى يقوم دليل اختصاصه به وقال شمس الأئمة
 كل المخلص يقول بقول الكرخى إلا أنه يقول إذا لم يعلم فالاتباع لى ذلك ثابته
 حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا **(قوله)** لكن يكون لنا أتباعه وفى أصول فخر
 الإسلام إلا أنه قال علينا أتباعه قلل فى الكشف معنا لما جواز متابعتهم فيه لا يترك ذلك
 لى لا يحمل على الخصوصية الأبدليل أو معنا موجب علينا اعتقادا بل متفى حقنا
 يترك ذلك الاعتقاد الأبدليل قيل عليه أن أريد بالإباحة ما هو المصطاح من جواز
 الفعل والترك فلا دليل عليهم أن أريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع فيه للواقفين
 بل عدم بيان عدم جواز الترك والخصوص بيان لجواز الترك والخصوص لأن السكوت
 فى موضع البيان عنه بيان والالزم الاشتباه والالتباس وبهذا يندفع ما ورد
 على أبى الحسن الكرخى أن الإباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا
 نسلم أنه متيقن وما قيل المراد من الإباحة المعنى المصطاح ويثبت جواز الترك
 بحكم الأصل لا يفيد لأن الخصم يمنع بقاء الأصل على ما هو عليه فانه غير معلوم
 فكيف يثبت جواز الترك بحكمه خلاصة الفرق بين منهج الكرخى والمخلص بعد
 اتفاقهم على أن حكمه اعتقاد الإباحة أن الكرخى يقول لا يجوز لنا الاتباع والمخلص

ان الواجب علينا مواز متابعتة او اعتقاد ابا هتة في حقنا الا بدليل كما ان الفرق بين
القولين الاولين مع اتفاقهما على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي
عليه السلام الاختلاف في لزوم الاتباع وتوقيفه ويرد على الاول منع ان الامر في
الاية بمعنى الفعل بل هو حقيقة في القول وعلى الثاني ان المراد بالمطابقة مجرد الاتيان
بلفعل تاسيابه عليه السلام وهو لا يتوقف على العلم بصفتة قوله لا تحكم بين
النس آه في الكشف ببا عرفك واوحى اليك وقال الشيخ ابو المنصور في تفسيره
بما الهك بالنظر في الاصول المنزلة وفيه دلالة على جواز الاجتهاد في حقهم وقال
فخر الاسلام ولو لاجل النسل والطعن بالبطل بان قالوا لا يجوز للنبي صلى الله
عليه وسلم ان يحكم بالرأى والاجتهاد وان يعتمد في بيان الاحكام على غير الوحي
لان ذلك مؤد الى انحطاط درجة النبوة تكن الاولى من الكنى عن تقسيم سننه وطر يقته
في اظهر احكام الشرع لان النبي عليه السلام هو المتفرد بالكمال النبى لا يحيط به
الا الله عز وجل وفي الاشتغال بالتقسيم نوع احاطت ونسبة الخطا في بعض الصور
اليهم مع عدم التقرير عليه فيه سوء ادب فترخصنا في الاشتغال به دفعا لتعنتهم
وكشفا عن شبهتهم قوله فعند البعض وهم الاشاعة واكثر المعتزلة
والمتكلمين قوله وعند البعض العمل بهما وهو المنقول عن ابي يوسف
القاضى ومنه بمالك والشافعى وعامة اهل الحديث والاصوليين قوله
والمختار آه وهو مذهب اكثر اصحابنا قوله الخصوص الا بدليل قال
في الكشف الان يكون احد الرسولين تبعالا لآخر فحينئذ لا يثبت الخصوص ولكن
التبع داعية الى شريعة الاصل كابراهيم ولوط فلن لوطا وان كن من المرسلين كن
تبعالا لبراهيم عليهما السلام وداعية الى شريعته كما اشار اليه تعالى بقوله فامن له لوط
وكذلك كن هارون تابع لموسى عليه السلام في شريعته ورداء له كما اخبر الله تعالى
بهوموقع في التلويح الان يدل الدليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان وداع
الى ما دعا اليه كبراهيم للوط وهارون لموسى صلوات الله عليهم اجمعين غلط
والصواب كلوط لابراهيم عليهم السلام وقوله في الزمان لغو قوله شرطناه
على ما صرح به الشيخ ابو المنصور والقاضى ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام

من قال

فصل في سائر ما من قبلنا

واكثر مشايخنا ﴿ قوله ﴾ فعند الشافعى فى قوله الجديد لا يقلد احد منهم وفى
 قوله القديم قول الصحابي اولى من القيلس ﴿ قوله ﴾ وعند ابى سعيد البردغى
 من اصحابنا ورواية عن ابى بكر الرازى الجصاص وجماعة من اصحابنا واختاره شمس
 الائمة السرخسى وفخر الاسلام واخوه ابو اليسر ﴿ قوله ﴾ وعند الكرخى
 وتابعه القاضى ابو زيد الدبوسى وجماعة ﴿ قوله ﴾ واما التابعى اه اتفقوا
 على ان التابعى اذا بلغ درجة الفتوى فى زمن الصحابة ولم يراهم فيها كل من
 سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده وان كل من رآهم كملقمة ومسروق وشريح
 القاضى والشعبى والنجعى والحسن وابن المسيب فعن ابى حنيفة فى ظاهر
 المذهب لا يقلدون هم رجال ونحن رجال وفى رواية النوادر انهم لما رآهم هم فى الفتوى
 وسوغوا لهم الاجتهاد صاروا مثلهم بتسليمهم فيقلدون فى اراءهم ﴿ قوله ﴾
 كشرىخ خائف عليا امرؤى انه نحاكم الى شريح فى درعه وقال درعى عرفتها
 مع هذا اليهودى فقال شريح لليهودى ماتقول قال درعى وفى يدي فطلب
 شاهدين من على رضى الله عنه فدعا قنبرا وابنه الحسن فشهدا له فقال شريح اما
 شهادة مولاك فقد اجرتها لك واما شهادة ابنك فلا اجيزها لك وكن راي على رضى
 الله عنه جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع فقال اليهودى امير المؤمنين مشى
 معى الى قاضيه فقضى عليه فرضى به صدقت والله انها لدزعتك ثم اسلم فقال على
 رضى الله عنه هذا الدرع وهذا الفرس لك فكان معه حتى قتل يوم صفين وقال
 ابن الهيثم تسويح الاجتهاد والمزاومة فى الفتوى ومخالفة شريح ومسروق عليا
 وابن عباس لا يوجب وجوب التقليد ولا يفيد الارتفاع الى رتبة الصحابي النبى
 هو المقصود ولا يستلزم المناط من احتمال السماع ومشاهدة الحادثة وجعل شمس
 الائمة السرخسى الخلا فى الباب ليس الا فى انه هل يعتد به فى اجماع الصحابة فلا
 يعتد دونه او لا يعتد به فينعتد ولم يعتبر رواية النوادر وقال لا خلاى فى ان
 قول التابعى ليس بحجة على وجه يتركبه القيلس ﴿ قوله ﴾ ويأخذ بالكتاب
 العلم والخلص ونحوهما من احوال اللفظ ونظم الكتاب لما كل محفوظا متواتر الحق
 تلك المباحث به وذكر فى عقيبها واما البيان فلما كان شاملا للقول والفعل كل المناسب

ان يؤخره عما يشملها من الكتاب والسنة وهو على ما اختاره المصنف خمسة اقسام
 بيان ضرورية يقع بالسكوة ضد النطق وبيان تبديل هو النسخ وبيان تقرير كالتأكيد
 وبيان تفسير بإزالة الخفاء منه كايضاح المراد من المشترك والمجمل وبيان تغيير
 كالاستثناء و^{أضافته} الى الاول من قبيل اضافة الشيء الى سببه اى بيان يحصل بها
 وهي البوابة من قبيل اضافة العام الى الخاص كعلم الفقه وشجر الاراك ﴿ قوله ﴾
 كالاستثناء قد جعل القاضي ابوزيد وشمس الائمة السرخسي الاستثناء بيان تغيير
 والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان والمصنف تلعب فخر
 الاسلام في اعتبار كونه اظهر للحكم الشرعي قيل عليه ان اريد بالبيان مجرد اظهار
 المقصود فالنسخ والنصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء بيان وان اريد اظهارها
 هو المراد من كلام سابق فكلا واجيب بان المراد اظهار المراد او انتهائه ورفع احتمال
 عنه بسعي متلوا وروى عن مادي به المعنى فيدخل فيه بيان التفسير والتقرير
 والتبديل والتفسير والضروية يخرج النصوص الواردة ببيان الاحكام ابتداء
 وقال الغناري شرطه عمل موصوف بالاجمال والاشتراك والخفاء والجهل محققا كما في
 الانتهاء او مقدر كما في الابتداء واما شرط سبق كلام له تعالى به في الجملة كما ظن
 فليس بمشهور ﴿ قوله ﴾ فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا اى عند
 حنفية العراق ومن تابعهم كخزيم بن الحارث بن ابي موسى القاضي وشمس الائمة وفخر الاسلام
 وغيرهم من مشايخ خراسان وموارء النهر لما ثبت من قطعية دلالة العلم في عمله
 ثبتوا لا مرد له بل عام الكتاب ارجح من خبر الواحد عند من يقول بظنيته من
 مشايخنا فلا يجوز تخصيصه ايضا به وما عرف من تخصيص اصحاب رسول الله
 عليهم السلام الكتاب بخبر الواحد كما خص ابو بكر الصديق قوله تعالى يوصيكم الله في
 لولا ذلك لاية بها سمعه من النبي عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانزلنا ونزلنا وما
 تركناه من قبلك لكونه قطعيا عند بسبب سماعه من النبي صلى الله عليه وسلم شفاهوا من
 بعده باجماع مستند اليه منعقب عليه او غير ذلك وما قيل التخصيص الاول يجب مقارنته
 والاجماع ليس كذلك من دفع لانه في التخصيص الواقعي والاجماع او المعارض في
 الحقيقة دليل لتلك كما قد سلف ﴿ قوله ﴾ اتفاقا بيننا وبين الشافعي وعمامة

الفقهاء الاثنى العَشْر قد نقل خلاق الجباليين وعبد الجبار والظاهر يتوهم المناهضة
 وابي اسحق المرزى وابي بكر الصيرفي والغاضي الجباليين من الشافعية في تلخيص
 بيان التفسير الى وقت الحاجة وعزوة ذلك الى بعض الحنفية غير صحيحة فبطل عليه
 فخر الاسلام في اصوله **قوله** **﴿** كلام واحد **﴾** اوجب الحكم اه على معنى ان الاطلاق
 يفهم على تقدير عدم المغير فبعد ذكره بغير المراد الذي كان يفهم السامع على
 تقدير عدم المغير قيل عليه يلزم عليه ان يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان
 التفسير واجيب بانه كل اول لايجاب وصار بعد البيان تصرف بين واورد عليه
 بانه انما يصح في بعض صور الشرط ورد **قوله** **﴿** واختلف في آه قيل ذكر
 المستقل ليس للتقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل قلت انما ذلك
 على مذهب الحنفية دون الشافعية واسناد الخلائق الى الطائفتين جميعا **قوله** **﴿**
 وعندنا لا بل يكون آه يعنى ان الخلاف في الحقيقة في ان قصر العلم على بعض ما
 تناوله بكلام مترخ عنه تخصيص كما هو مذهب الشافعي حتى يصير في الباقي
 ظنيا ولا بل هو نسخ فيها تناوله كما هو مذهبنا معاش الحنفية حتى يكون العلم
 باقيا على قطعيته بناء على تمكن الشبهة في دلالة المخصوص بالبعض بخلاف
 النسخ اذ لا تقوم في دلالة المنسوخ على ما تناوله هذا فسقط ما قيل ان اشتراط
 الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص
 عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه
 لا يستمر لهم الجرى على هذا الاصطلاح لتصر يحتمل بان العلم اذا غص منه البعض
 صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لكون كل منهما غير مقارن
 ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة وذلك لانه لولا
 الاستقلال لتوقف اول الكلام على اخره في الدلالة لوجود المغير فلا ينعقد الكلام
 الاعلى دلالة العلم على المقصود فلا يتطرق اليها الوهم بالقصر فلا يصير العلم
 ظنيا ولولا المقارنة لدامت الدلالة على الشئ فلن الغلص الذي هو النسخ
 انما يدل على انتهاء الحكم المدلول للعلم في بعض متناولاته من غير اختلال
 في دلالته عليها واما اذا كان مستقلا مقارنا فبالنظر الى ظاهر حال العلم دلالته

شامل لجميع متوالياته ولكن المستقل المقارن يدل على انها غير شاملة للبعض
فيتطرق الشبهة في الباقي ويختل الاعتماد فيصير ظنيا في الباقي فدونك بهذا
التحقيق لعلك لاتجده في غير هذا التعليق ثم اشتراط اثبتنا الحنفية المقارنة
في التخصيص انها هو فيها هو مخصص في نفس الامر والواقع واما التخصيص بخبر
الواحد والقبيل فهو في الحقيقة جمع بين المتعارضين المتعادلين من الدليل
ويكون ذلك دليلا لوجود التخصيص فيها لم يظهر وجوده كالايتين المتواردتين
في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها والمعترض في غفلة من هذا ونسرة مالم
خلاى الاصل هي الاصل على ان المجهول التاريخ محمول على المقارنة قوله ﴿
والاهل لم يكن اغيران سوال نوح عليه السلام كل على الظاهر الذي عنده انه على
دينه لانه كل يظهر الوفاة ويضمر النفاق والا فلا يتصور سواله بعد النهي عنه
بقوله لا تخاطبني في الذين ظلموا ثم اطاعه الله بقوله ليس من اهلك قوله ﴿
لم يتناول عيسى آه لان المخطوب لاهل مكتولم يكن فيهم من يعبد او الملائكة ولان
مالها يعقل الا ان القوم كانوا اهل تعنت فشفع في البيان قوله ﴿
وعند بيان تفسير آه قيل عليه ان قول المحققين من اصحابه ان الاستثناء تغيير بخلاف التخصيص
بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد
لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك
بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض وانت خبير بانه يرده ماسياتي من ان
منهيب الشافعي في قوله على عشرة الاثنتان العشرة مجاز عن السبع والاثلاثة
فريث قولان كون العلم ظني الدلالة محتملا لكل والبعض عند الشافعي واصحابه
يوجب ان يكون كل من الاستثناء والتخصيص بيان تفسير عندهم قوله ﴿
لان الاستثناء الحقيقي هو آه اي صيغته واللفظ حقيقة في القسيتين وثمرة الخلاف
ان الاستثناء الواقع في الادلة الشرعية يجب حمل على المتصل بدون قرينة
ولا يصر في عنه الى المنقطع الابدليل واللفظ الاستثناء فلا يتعلق به الغرض
الامولى لكن المصنف جعل اطلاق الاستثناء على المنقطع على طريق المجاز
ايضا قوله ﴿
وحقيقة الاخراج آه قيل عليه تعريضان الادبا مشحونة بالمجاز

ورد بلن المجاز وان كل شاعرا في كلام الادب لكن يجب الاحتراز عنه في التعريف
 ولو سلم فلا كلام في اولوية الحقيقة لا يقال الخروج والدخول هنا كلاهما على المجاز
 لانها الحركة الى الخارج او الداخل لاننا نقول صارا حقيقتين عرفت في تناول
 اللفظ وعدمه ولو سلم ففي تعريف المصنف ارتكبت مجاز واحد وفي تعريف
 الجمهور ارتكبت مجازين ﴿ قوله ﴾ سائر التخصيصات اي بالمعنى اللغوي
 بمعنى العام على بعض متناولاته سواء كان بمستقل او مقارن اولا ﴿ قوله ﴾
 ان الاستثناء لا يثبت أم قال السيد الشريف منشأ اختلافهم هو ان وضع الالفاظ
 للامور الذهنية او الخارجية فذهب الشافعي الى الثاني وعلماء ونالوا الاول ولما
 لم يتصور واسطة بين النفي والاثبات في الامور الخارجية لزم القول بان الا
 ستثناء من النفي اثبات وبالعكس وعندنا لما كان بين الامور الذهنية والخارجية
 واسطة بالضرورة لزم القول بالاول انتهى كلامه وقال المحقق الهروي ذهب
 اكثر المحققين كالشيخ الرئيس ابي علي بن سينا وابي نصر الفارابي وغيرهما
 الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية واكثر المتأخرين الى انها موضوعة للا
 عين الخارجية ولا يخفى ان هذا القول ظاهر البطلان لان كثيرا من معنى الا
 لفاظ ليس موجودا في الخارج وليس في موضع الالفاظ تغلوت وان الموضوع له
 يجب ان يكون معلوما بالذات والعين الخارجي معلوم بالعرض والانتقي
 العلم بانتقائه وقال المراد بالصورة الذهنية ههنا نفس الشيء من حيث هو
 هو سواء كان حاصل في الذهن بنفسه او بوجه ما انتهى كلامه وقال بعض
 الافاضل من اصحابنا كون الالفاظ موضوعة للصور الذهنية يوجب ان
 يكون وضع المركبات الاسنادية للقضا يا المعقولة والاحكام الذهنية
 التي في مرتبة الحكاية وظرف الملاحظة فلا يلزم من اخراج زيد من الحكم بالجمية
 على القوم انتفاء الجمية عنه وعدم اتصافه به في نفس الامر وحاق الواقع النفي هو
 مرتبة المحكي عنه اذ عدم الحكم بالثبوت لا يستلزم الحكم بالنفي ولا الانتقي نفس
 الامر فبقى شان زيد مسكوت عنه فغياوا اثباتا ولما اذا كانت المركبات الاسنادية
 موضوعة بلازما هو المحكي عنه مطابق الحكم ومصادق الحمل في ظرف الواقع وحاق

نفس الامر الذي هو مرتبة المحكى عنه فالثبوت والانتفاء في مرتبة المحكى عنه
فقيضان لا يرتفعان معا فلخراج زيد مثلاً في مرتبة المحكى عنه عن القوم بيان لانتفاء
الحيثية عنه بالضرورة وقال بعضهم ليس المراد من كون النسبة خارجية ان تكون
موجودة في الخارج لعدم وجودها فيه ولا كون الخارج ظرفاً لنفسها دون وجودها
لأنها ما يمنع فرضه اذ الوجود ليس الانفس الموهودة المصدرية الى ضرورة الشئ
ووقوعه في ظرف ما بل المراد منها كون الموضوع في نفسه وفي حد ذاته بحيث يصح
عنه المحاكاة بالحمول فيناد قولنا جاني القوم ليس الا كون القوم بحيث يصح عنهم
المحاكاة بالمجى فاذا استثنى منهم زيد فلا محالة فيفيد الاستثناء عدم كون زيد
بحيث يصح عنه المحاكاة بالمجى فيلزم على هذه القول ان يكون في الاستثناء حكم بمعنى
مصداق القضية واما اذا كانت موضوعة للنسبة الذهنية فلا يلزم ان يكون في
الاستثناء حكم بل يكاد ان لا يصح وبيانه انه على هذا التقدير يكون مدلول المركب
الاسنادي نفس النسبة المحاكاة عن الواقع فاذا قيل جاني القوم لا يستفاد منه الاحصول
نسبة المجى الى القوم في ذهن المتكلم فاذا استثنى منه زيد لا يستفاد منه حصول
النسبة السلبية في ذهن المتكلم في حق زيد لجواز ان لا يحصل شئ من النسبتين
في ذهن المتكلم في حق زيد بل على هذا القول لا يمكن افادة الاستثناء الحكم مطلقاً
سواء اريد به نفس النسبة المحاكاة او مضادها ام لا الثاني فلان افادة الاستثناء ايها
كل بل يعتبر وضع المركب الاسنادي له واما الاول فلان ما يفيد النسبة المحاكاة ليس
الا الهيئة التركيبية المحلية والشرطية والامع ما بعد هالست هيئة تركيبية لاحالية
ولاشريطية واما ابتناء ما هو المشهور عن المنفية من ان الاستثناء من الاثبات نفى
دون العكس على كون رفع النسبة الايجابية بعينه نسبة سلبية فتوجيهه على فهمي
القاصر ان المركب الاسنادي على هذا القول موضوع للنسبة الخارجية بمعنى قولنا
جاني القوم كون القوم بحيث يصح عنه المحاكاة بالمجى فاذا استثنى منه زيد
يستفاد للاحالة عدم كونه بتلك الهيئة فيفيد الاستثناء من الاثبات الحكم بالنفي
لكن هذا انما يتصور اذا كان رفع النسبة الايجابية بعينه نسبة سلبية واما اذا لم يكن
كذلك بل يكون النسبة السلبية عبارة عن سلب وقوم النسبة التقييدية كما هو

من ذهب متأخرى الميزانين حيث صرحوا باشتراك النسبة التقييدية بين الإيجاب
 والسلب والفرق بينهما باعتبار النسبة التامة الخبرية فلا يفيد الاستثناء عن الإيجاب
 الحكم إذا فادته على المشهور أنما كان باعتبار إفادة الامع ما بعد هارفع الحكم الإيجابي
 في حق زيد ورفع الحكم الإيجابي على هذا المذهب لا يكون نسبة سلبية بعينها مطلقا
 إذ في الحكم الإيجابي يعتبر النسبتان التامة والتقييدية ورفع الحكم الإيجابي
 يتصور على ثلاثة أوجه برفع التامة فقط ورفع التقييدية فقط ورفع المجموع
 وفي النسبة السلبية لابد من التقييدية وسلب كونها واقعة فإذا كان رفع الحكم
 الإيجابي برفع التامة فقط ففي هذه الصورة يفيد الاستثناء من الإثبات الحكم بالنفي
 إذ ح يكون رفع الحكم الإيجابي بعينه نسبة سلبية وأما إذا كان على الوجهين الأخيرين
 فلا يفيد الاستثناء من الإثبات النفي لعدم الاتحاد بين رفع الحكم الإيجابي على
 هذين الوجهين وبين النسبة السلبية هذا ما حصل لي في هذا المقام مع تشتت
 خاطري بسبب حوادث شتى وعدم تيسر المراجعة إلى الكتب وقصور فهمي
 وفساد قريحتي بتتبع عدل أيضا والاولى على النقيض واغتراري بالحصاء
 الإعدام الخيالية **قوله** أطلق العشرة الاحتمالات اربعة والمذاهب ثلاثة
 حاصل الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والاثلاثة قرينة وحاصل الثاني ان العشرة
 تناولت ثم اخرج منها اى منع من الدخول في الحكم ثلاثة واسند الى العشرة الخارج
 منها الثلاثة فوقع الاسناد الى سبعة وحاصل الثالث ان مجموع عشرة الاثلاثة موضوع
 بارزاء سبعة حتى صار له اسمان مفرد ومركب **قوله** يمنع الحكم بطريق آه
 قال في الميزان الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق
 المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء اخرج ما يتكلم به وانه
 تكلم بالباقي بعد الثبوت والمعارضة يكون بين الحكمين المتفاوتين مع بقاء الكلام
قوله لا يقع عليه آه اى لا يطلق عليها لا حقيقة ولا مجازا
قوله وهذا الكلام نص أهـ قيل عليه بل لا يدل عليه اصلا لانه يبطل المذهب
 الثاني ايضا ورد بان في المذهب الثاني المراد بالالف حقيقة غايته ان الاسناد اليها
 بعد اخراج المائة عنها **قوله** وحجته هذه الحجج الثلاثة اوردناها فخر الاسلام
 من قبل الشافعي في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولها فهم

المصنف أن هذا القول هو المذهب الأول جعلها حجة عليه **قوله** فاما اعدام
 آه يرد عليه أن هذا ليس بلازم من جعله في حكم المسكوت عنه وانما اللازم منه
 عدم التكلم في المستثنى بحكم مخالف لحكم الصدر لفظا وتقديرا وقيل ايضا أن هذه
 الحجة لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام المتكلم بل قول
 بن عشرة الاثلاثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم
 بالاطول اجيب عنه بانه جعل التكلم بالعشرة كالتكلم اذ لو افادت معناها لزم
الاخراج او المعارضة وحيث لم يفد صار كانه لم يتكلم به **قوله** الاستثناء
 من المتناول آه قيل عليه المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناول به بحسب الاستعمال
 وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي
 عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع في اذانهم
 الاصولها بل يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول بناء على انه استثناء
 متصل وما ذكره المصنف من هذا القبيل لانه اريد بالجارية نصفها مجازا واخرج
 النصف منها باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع على انه غير اعترض ابن
 الحاجب مر با عن اشكال الضمير وتقريره ان من قال اشتريت الجارية الانصفها
 لم يرد بها نصفها الا لزم استثناء نصفها من نصفها والتسلسل لان استثناء النصف
 من الجارية يقتضي ان يرد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان
 يرد بها الربع وهكذا وايضا الضمير يعود الى الجارية بكما لها لالاى نصفها مع
 القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم ان يراد
 بالجارية معناها المجازي وضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور
 في صنعة الاستخدام قال السيد الشريف قدس سره رداعليه بن القائل بن
 المستثنى منه مستعمل في الباقي مجازا والاستثناء قرينة كفى يسلم رجوع الاستثناء
 الى ما يتناول اللفظ بحسب الاستعمال وقصد المتكلم واما قوله للقطع آه فيه ان
 قوله في اذانهم لم يدل على ان المراد بالاصابع هو الانامل يكون معنى قوله الا
 اصولها لغوا اذ شرط المتصل ان يكون بحيث لو لاه لفهم دخول ما بعده فيما قبله
 اما لو قيل جعلوا الاصابع في الباء الاصولها كل صحيحا واقعا على ما هو شرط

الاستثناء وكذا الواهر في اذانهم وقال العلامة الفنارى ان الاستثناء من حيث
التناول لولا القرينة فالمفهوم قبلها هو الكل لان حيث ارادة المعنى المجزى
فانها بعد الاخراج وتبطل القرينة لاقبلها فالذى اطلق مجزا على نصف الجزية
هو الجزية المقيمة لا المطلقة كاشترت جارية نصفها للغير فمال يتم التقييد
لقيام القرينة يكون الملاحظة للمعاني الوضعية فلا يرجع الضمير الى كمال الجزية
ويتحقق ان الاستثناء اخراج بعض من كل كما اجمع عليه وان العشرة نصف من
مدلوله وان فيه رعاية وضع الاخراج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا الاصابع في
اذانهم الاصولها لان الاستثناء وارجاع الضمير بعد تبطل القرينة ولا شك انه لا فرق
بين الانصاف والانصفها بحسب المعنى لان الالف واللام عوض عن الضمير
فيدل على ما يدل عليه ﴿ قوله ﴾ كما لا تجوز بالشخص وما قيل المجاز باعتبار
اطلاق اسم الكل على البعض شايح حتى يجرى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد
بعض اجزائه ممنوع على ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحتها بل من
الاحاد التي هو مبلغها على ما تقر في مقره وثبت في محله ﴿ قوله ﴾ ولو صحت
فالاصل آه قيل عليه ان هذا دليل مستقل على نفى المذهب الاول وفي جعلها جوابا
عن الحجة الاولى تكفى وردبانه جواب بطريق المعارضة فهو دليل مستقل لان
حكم كل معارضة كذلك فلا تكفى فيه ولا بعد ﴿ قوله ﴾ مجاز وذلك لانهم اجمعوا
على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثبوت فلا بد من الجمع بين الاجماعين بحمل الاول
على المجاز وما قيل ان الاجماع الثاني ممنوع ساقط لما صرح به الثقل كنخر الاسلام
وصاحب الكشاف والمغنى والنسفى وقال في اللباب اجمع اهل العربية على ان الاستثناء اخراج بعض عن كل ﴿ قوله ﴾ المستثنى غير آه قيل عليه ابن الحاجب
وغيره من القائلين بالمذهب الثاني على ان الاستثناء من النفي اثبات
وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلاثة ثم حكم على العشرة
المخرج عنها الثلاثة بالثبوت وعليها بالنفي وردبانه مراد المصنف على الحقيقة
اى لا يصح الحكم حقيقة وذلك لا ينافى اثباته مجازا كما ذهب اليه القائلون به
هذا ﴿ قوله ﴾ ووجه المجاز وقال القاضى ابو زيد اطلاقا على ظاهر الحال

لانك اذا قلت لفلان على الفى الا عشرة لم يجب العشرة كمالو نفينا ولكن عدم
 الوجوب على المقر ليس بنص نكح للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب عليه
 قوله فصل كقوله آفيل عليه هذا فى غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا
 اكرم رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث
 لا يحتاج الى شىء اخر غير مسلم فى شىء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول
 بعموم النكرة الموصوفة ملاقى قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين
 بان الاستثناء من النفى اثبت وبالعكس ولا نزاع لاحد فى ان من حلف لا كرم
 رجلا عالما براكرام عالم واحد وامان حلف لا اجالس الارجلا عالما فانه لا يحتج
 بمجالسة عالمين او اكثر بنا على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع
 لا الفرد بخلاف ما لو قال الارجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون
 فى العموم الاستغراق وهذه اربعة اعتراضات فى القدح على مذهب الحنفية رحمهم
 الله قال العلامة الفناى النكرة الموصوفة فى سياق الاثبات الواقعة بعنى النفى اذا
 وصفت بها النوع تعم نحو لا اجالس الارجلا عالما حيث يشمل ابلعة مجالسة كل عالم
 فلا يحتج بمجالسة اى فرد واحد فصلا بخلاف اكرمت رجلا عالما لا نفى وما
 كتبت بالقلم اذ لا نكرة وعدم النزاع فى صورة اليمين لان الايمان على العرف وليس
 الكلام فيه على ان عدم العموم غير مسلم للقطع بصحة الاستثناء فى قولنا لا كرم
 رجلا عالما الا فلانا فیه دلالة على انه فيه عموم ولو على سبيل البدل ولو سلم
 فالتحلف لما منع لا يقدر فى الاصل الكلى وقدح العلماء الحنفية فى عموم النكرة الموصوفة
 وكون الوصف علة تامة للحكم فى هيز المنع ومنع عليه الوصف فى نحو قوله تعالى
 ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى وقولك
 اذ اريت لى عبدا آبقا فدموكلبا كلبا فاقتله صريح المكابرة لظهور ان الايمان
 هو العلة التامة لميرية العبد الموعود من المشرك ولا يتصور فيه النزاع من احد
 ودليل من يقول بعموم النكرة يدل على ان العموم الثابت عموم الاستغراق غير
 انه ان كان عموم الجواز فلا استغراق جوازى وان كان عموم الوجوب فهو وجوبى
 اعلم ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فلا استثناء باسم الشخص فيتناول واحدا وان

كانت موصوفة فلا استثناء بصفة النوع لصيرورته مستثنى فلو حلف لا اجالس الارجلا
يحدث بهجاسة رجلين ولو حلف لا اجالس الارجلا عالم يحث بهجاسة عالمين
واكثر ولا يجوز ان يراد في الاولى لا اجالس الرجال الارجلا ولا انسان لان المقدر
يجب ان يكون من جنس المستثنى بقدر ما يصح الاستثناء ثم الحكم في النكرة الموصوفة
متعلق بالصفة دون الذات لسقوط اعتبار الذات بدون الصفة فصيرورتها معتبرة
بوجود الصفة فكانت هي المعتبرة والمقصود بالذكر دون الذات فاعتبر تعميمها
دون الذات الا يرى ان من قال اذا رايت لى عبد البقاقر ده لا يفهم منه الا العموم
لان المقصود في مثل هذا الموضع الصفة المقرنة باسم الذات فهي تعم فعمت
النكرة بتعميمها الا اذا نص على اعتبار التوحيد بان قرن به لفظ الواحد لان التعميم
كل لضرب دلالة وهي ساقطة الاعتبار مع النص ولكن هذا فيها اذا كان المذكور
نكرة لا يتعين عند المتكلم والسامع الا عند وجود الصفة فاما اذا كانت الذات
متعينة عند المتكلم لعهد وقع له به من مشاهدة سابقة له على التكلم غير انها نكرة عند
السامع لعدم المشاهدة فان النكرة ههنا لا تعم بعموم الصفة كما اذا قال رايت في
موضع كذا رجلا كوفي الان هذا الرجل المذكور تعين ذاته عند العهد السابق
فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصير الاسم المنكر تابعا
لهائي الاعتبار فلم يتعممها بل بقي متوحدا هكذا حققه المحققون (قوله) وايضا
صدر دليل اخر على ان في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون الاستثناء اثباتا
من النفي قيل عليه الموضوع في صدر الكلام نكرة وانها جاء عمومها من ضرورة
وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يوجد ذلك الموضوع ايضا ولا تعم
لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فلن فيها
ينتفى هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شى من الصلوة اذ نقيض السلب الكلى
اجاب جزئى كما في ما جئنى احد الا راكب اور حبلان الحكم المثبت على الحالة المستثناة
بعينه هو المنفى في صدر الكلام فالمعنى لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها
بالطهور فيكون المعنى ان كل صلوة على تلك الحالة فهي جائزة كافي قواك ما جئنى القوم
الاراكيب بمعنى جاؤرا كيبين على ان الاستثناء يثبت نقيض الحكم لانقيض القضية

ونقيض الحكم بان يكون النفي اثباتا والا ثبتت نفيها حاصل ولم يقل احد بانه يجعل الكلى
جزئيا ويؤثر في تغيير الكمية الا اذا كان استثناء البعض من الكل ومانحن فيه ليس
كن لك لانه متعلق بالحال فلا يرد ما قيل انه يفيد ثبوتها مع الطهور في الجملة وذلك اذا
تحقق سائر شرائطها على ان ذلك لا يكون اثباتا بل مترد داينه وبين النفي وما قالوا
انه منقطع فلا يخرج فيه بل فيه حكم اخر وبانه محمول على البالغه كانه لا شرط للصحة غير ما
وبان الحكم طرد فان كل صلوته بطهور صلوته حاصلة قطعاً وبلن البطلان لعارضة قاطع
دل على اشتراط امر اخر لا يضر فانه مخصص مد فوع بلن الاستثناء المفرغ متصل وبلن
الحمل على البالغه خلاف الظاهر سيما في احكام الشرع وبلن الحكم في الصلوة الشرعية
غير مطرد والحسي غير مراد يدل عليه الاستثناء وبلن ورود الشرع ابتداء بصحة
كل صلوته ملتصقة بالطهور غير متصور ﴿ قوله ﴾ يجيء في باب آه دليل آخر
على لزوم العموم في مثل المثال المذكور لما تقرر ان من مراتب اثبات العلة
بطريق الايماء ان يفرق بين حكيم بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى
فنصن ما فرضتم الا ان يعفون فلن العفو علة سقوط المفروض فلو كان الاستثناء
اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز كما ان الخلوة علة عدم الجواز وقيل عليه هذا
طريق ظني قد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز
بل يفتقر الى اشياء اخر ولو ثبتت فلا يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود
مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوته بطهور وورد بان قاعدة ان الاستثناء من النفي
اثبات وبالعكس ظنية وليس رفض الاولى باولى من رفض هذه ثم القاعدة ناطقة
بعلمية مجرد الطهور وعدم توقف الحصول على شرط اخر على ان ما هو عدم الشرط
ومتحقق المانع صلوته فيلزم ان يكون ثابتة ﴿ قوله ﴾ وهو اقوى دليل قيل عليه
لادلالة له على المدعى مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال
لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصاح استثناء عنه قال
السيدي الشريفي هذا كما برة لكون الاستثناء ظاهرا في الاتصال كيف والاستثناء
المنقطع مجاز وقوله بقرينة عدم ظهور ما يصاح استثناء لا يقتضي الانقطاع لان
المفرغ متصل مع عدم ظهور ما يصاح استثناء منه وبالجملة الاحتمال الثاني لدلالة

الدليل الاحتمال الناشئ عن دليل لا الاحتمال المجرد ﴿ قوله ﴾ فلان معظم الكفار
 آمو قد يقال ان افادتها الاثبات بالعرف الشرعي الطارى لا لغوى والكلام فيه
 ﴿ قوله ﴾ ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة اعترض عليه بان هذا اعتراف بذهب
 الخصم لانه لا يدعى انه بطريق العبارة وانها مسوقة لاجله وان هذا يقتضى ان
 لا يصير النافي للصانع مؤمنا بهذه الكلمة اجيب عنه بان المذكور بالاشارة لازم
 للمنطوق ولو كان حاصل لكل مطردا وقد انتفى في مثل لاصولة الابطهور كما قد سلم
 وبان هذه الكلمة صارت موضوعة للتوحيد في عرف الشرع بغلبة الاستعمال بل
 للايمان حيث قال النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
 ﴿ قوله ﴾ انهم يعهد حاصله انه خارج عن قانونها من حيث التركيب من الثلاثة
 ومن حيث وقوع الاعراب في وسطه وانما لم يتعرض لما اورده ابن الحاجب بانا
 قاطعون بان كلام المستثنى والمستثنى منه وهرى الاستثناء مستعمل في معناه
 الافرادى وانه يلزم عود الضمير في مثل اشترى الجارية الانصفا الى جزء الاسم
 وان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض عن كل ولا يتحقق هذا على
 منه بمكم لانه يندفع بما ذكره في الجواب عن هذا ﴿ قوله ﴾ اذ ليس المراد منه
 قيل عليه هذا الحل ليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء
 حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي موضعا
 كليا ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف او يصالح ان يكون مقابلا للمنهيين
 الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الافرادية
 فاما ان يراد بالعشرة في قولنا على عشرة الاثلاثة هو عشرة افراد ويحكم باثباتها
 وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الثانى في مجرد القول
 بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع ظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئا لمورد
 بان التناقض مندفع بما ذكر في بيان المذاهب الثلاثة بما اعتبر في كل منها ما لحقه
 ان يعتبر وانما الكلام في كون ذلك على مذاق اللغة العربية ام لا ومقتضى البيان
 ان هذا ليس بخارج عن القانون الجارى في لغة العرب وذلك لان العشرة التى
 اخرجت منها ثلاثة لا شك في انها عشرة لان العشرة عشرة سواء اطلقتها وقيدتها فاما ان

ينقلب هذا التركيب عن معناها الحقيقي الذي هو العشرة المخرجة منها ثلاثة
ويستعمل العشرة منها في السبعة مجازا فهو المذهب الاول واما ان يستعمل في معناه
الحقيقي لكن لا على ان يكون مقصودا اصليا بل ليكون ذريعة الى خصوصية السبعة
كل السبعة تفهم من نفس التركيب كما في الكنايات فحينئذ يكون اسما للسبعة لا على
ان موضوع وضعوا احدا بل على انه يعبر عنها بلازم مركب فهو المذهب الثالث فان
الشيء عقد يعدل عن اسمه الخاص الموضوع له ويعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه
كقوله الشاعر * شعر * بنت سبع واربع وثلاث * هي حب المقيم المشتاق * يعني
بنت اربع عشرة وهذا هو المراد بما ذكره المصنف رحمه الله وبه يندفع كل ما لورده ابن
الحاجب وغيره في رد المذهب الثالث **قوله** مع انه في حيز المنع قيل
جوابه الاستقرار ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شلب قرناها فمدفوع بما ذكره
في الكشف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا فكيف يكون
الكلمات المتهجى بها اسماء للسور وذلك انه قال التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا
بجعلها اسما واحدا على طريقة حضر موت مستكرة لعبري وخروج عن كلام
العرب واما غير مركبة منشورة نشر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من
باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سمواتا بطشرا وبرق نحرة وشلب
قرناها وكما لوسى بزيد منطلق وبنت من الشعر ولاخفاء في ان مثل عشرة
الاثنية ليس محكيابا معربا بحسب العوامل فيكون على طريقة حضر موت
اي من غير ملاحظة الحالة الاصلية من الاعراب فيلزم المحذور ورد بانه انما
يلزم ذلك لو وضع هذه الكلمات وضعوا احدا وقد عرفت ان الامر ليس كذلك
على ان اعترض المصنف على ظاهر عبارتهم فان المفهوم منها عدم تركيب
الاسم من ثلاثة اصلا سواء كان محكيابا او غيره وليس في عبارتهم ما يدل على التقييد
ولا يندفع المنع والنقض بالاستقرار ولا بالنقل عن الاثنية ولا بما ذكره صاحب
الكشاف **قوله** وايضا قيل عليه هذا في غاية الفساد لان ابن الحاجب
قد احتراز عنه بقوله ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاني ولا ادري كيف خفي
هذا على المصنف رحمه الله ورد بان مدار كلامه انه اذا جاز اعراب الجزء الاول

في الموضوع الشخصي عند الاضلفة ولم يحك حكاية فيها المانع من اجراء
 اعراب الجزء الاول من الاجزاء الثلاثة على اذك قد عرفت انه موضوع
 بالوضع النوعي والامر فيه على سعة ﴿ قوله ﴾ بالاشارة يكون الحكم في المستثنى
 ثابتا بدلالة اللغة كالصدر بيد ان حكم الصدر يثبت قصد او عبارة وحكم المستثنى
 ضمنا واشارة قيل عليه هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بل مثل ما
 جائني الازيد ومازيد الاقائم مسوق لاثبت مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه
 واوكلا حتى قالوا انه تأكيد على تأكيد لان النفي متى توجه الى الموجب المسلم ثبوته
 اجمالا للفاعل فاذا شفع بالاستثناء من بعده علم مرجحا ثبوته لفاعله فالاول
 تأكيد بالنسبة الى اعتقاد المخاطب بثبوته قبل التكلم ورد بهنق السوق لذلك
 بل المقصود تأكيد مجيئه بنفيه عن غيره والتأكيد لا يقتضى سوق العبارة
 لاثبت المجيء حتى يكون فيه عبارة بل التأكيد على سبيل الاشارة فلن المجيء
 لما كل مركز الثبوت في ذهن المخاطب فالتشفيح به يدل على نفيه عن غير زيد
 يفيد مجيئه البتة وكذا في ملازيد الاقائم واما في ما قاتم الازيد ولان هذا الكلام
 مردلن يزعم مشاركة الغير لزيد في صفة القيام مع اقراره بانه متمصن به فكل نفي
 القيام عن غيره هو المقصود وهذا في المثال الثاني اظهر فانه لما نفى عن زيد
 جميع الحالات سوى القيام ومن جعلتها عدم القيام افاد على طريق الاشارة
 تأكيد ان زيد اقائم وبهذا الطريق ثبوت الحرية في قوله ما انت الاخر لان
 في الاستثناء حكم ﴿ قوله ﴾ يحكم العرف آه قيل عليه الكلام في ثبوته وفرقه
 بين العددي وغيره وايضا مبناه على ان كون الاستثناء من النفي اثبات
 وبالعكس منطوق على المذهب الاول حون الثاني وقد عرفت ان جمهور
 القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره ذهبوا الى ذلك وردلن المراد ان
 فيه اخر اجا قبل الحكم ثم الحكم على الباقي واجباع ائمة اللغة على ان الاستثناء اخر اج
 وتكلم بالباقي اعدل شاهد على ان العرفي هذا والمصنفي لا يريد العرفي في الفرق
 بين العددي وغيره ولا يدعيه بل مدار الفرق عند بين العددي وغيره
 ان اسم العدد اسم لعدد مخصوص فلا يمكن جعل بعضه غاية الاخر بخلاف غير

العددي وقد عرفت ان ابن الحاجب ومن وافقه لا يتأني لهم اثبات الحكم في
المستثنى على الحقيقة هذا **قوله** وهذا مناسب يريدان التوفيق بين
الاجماع والنقولة يحصل بالقول بان استثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات
بطريق الاشارة اعلم انه لو كان في الاستثناء حكم يلزم التناقض صريحاً مثل ما
روى ان النبي عليه السلام قال هلك الناس الا العللون وهلك العالمون الا العاملون
وهلك العاملون الا المخلصون والمخلصون على خطر عظيم فانه اثبات بعد النفي
على ذلك التقدير فليتأمل **قوله** مما اوجبه الصيغة قصداً قال السيد
الشريف يريد عليه ان من اوصى بجاريقوا استثنى الحمل فانه يجوز مع ان الحمل ليس
مما اوجبه الصيغة قصداً بل دخوله فيها بطريق التبعية ويمكن ان يجاب عنه بان
القياس في باب الوصية ما ذكر لكن مبناها على التوسعة فجاز فيها ما لا يجوز في غيرها
لمعرفة ان القياس يابى جوازها لانه تمليك مضاف الى حال زوال الملكية ولو اضيف
الى حال قيامها نحو ملكتك غداً لا يجوز فهذا **الاولى** **قوله** ولو وكل بالخصومة غير
جائز الاقراره ليس المراد منه ان يكون الوكيل من لا يجوز اقراره بل قوله غير
جائز بالنصب صفة للمصدر المخنوف اي توكيلاً لا غير جائزاً به معنى انه وكل بالخصومة
واستثنى منه الاقرار لا يجوز هذا التوكيل بهذا الوصف فلا يصح استثناء الاقرار
لانه تصرف لفظي لا يعيل فيما يثبت حكماً بل يقتصر عمله على ما يتناول قصداً
وصحة الاقرار تعتمد على قيام الوكيل مقام الموكل لا على دخوله في اللفظ قصداً
قوله المراد بالخصومة الجواب لانه لا يملك شرعاً الا ذلك الا ترى انه لو عرفت
المدعى محققاً لملك الانكار شرعاً **قوله** لانه قد ذكر ان الاقراره قيل عليه
الاقرار يثبت ضمنوا تبعاً لانكار وان لم يثبت قصداً او حينئذ لا يتبعه راجح الانكار
ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرّب ان يقال الاقرار يثبت ضمنوا تبعاً لانكار عند فاذ
استثنى الانكار لم يستثناء الاقرار ايضاً فيلزم استثناء شئ من نفسه ورد بان شرط الاستثناء
ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصداً كما سبق فيلزم منه ان يكون كل من
المستثنى والمستثنى منه مما اوجبه الصيغة قصداً ولا شك ان ما اوجبه الصيغة قصداً هو
نفس الانكار لا الاقرار فعلى تقدير استثناء الانكار من الخصومة يكون استثناء الشئ من

نفسه وما قال ان الاقرب ام في غاية البعد لان ابا يوسف رحمه الله لم يجعل الاقرار
تبعالا لانكار وانما وجهه اصلا بل جعله تبعالا لتوكيل بالخصوصة والتوكيل يحتمل
الاقرار والانكار ويؤيد قول المصنف فيكون اى الاقرار ثابتا بالوكالة ضمنا
وقوله ﴿ ان الاستثناء يطلق على اه صريح في ان اسم الاستثناء مجاز في المنقطع
مثل صيغته وهو الظاهر لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فليس
بينهما قدر مشترك يصح اطلاق اسم الاستثناء عليهما على الاشتراك المعنوي وقول
الارضى حقيقة المستثنى متصلا كل او منقطع علمو المذكور بعد الاواخوات مخالف
لما قبلها نفيوا اثباتا على عرف النجاة وبالنظر الى الاحكام اللفظية ونظر الاصولي
من حيث المعنى ﴿ قوله ﴾ من امثلة الاستثناء اه مع ظهور اتصاله لان شرطه
دخول المستثنى في صدر الكلام باعتبار تنوليه وشيول لفظه اياه لا باعتبار ثبوته
له في الواقع اذ لا يصح على ذلك استثناءه ولا شك ان الذين يرمون شامل للتائبين
منهم فلا يضر فيه عدم فسقهم في الواقع وكونهم كمن لا ذنب له بعد التوبة ولكن
القاضي ابا زيد وفخر الاسلام وغيرهما جعلوه منقطعاً ﴿ قوله ﴾ والتائبون ليسوا اه
لان شرط صدق المشتق قيام المبدء حال الحكم على الاصح وما عدا ذلك مجاز وما
في التلويح انه اذا لم يشترط قيام المبدء في حالة الصدق يتحقق التناول لكن لا
يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج عن كل فاسق في الزمان الماضي ليس
بشيء لان الاستثناء لا يدل على الاخراج فيما مضى بل على الاخراج عن صديق عليه
اسم الفاسق في الجملة ﴿ قوله ﴾ وفي هذا نظرا اهيب عنه بل الفاسق ان
اريد منه من صدر عنه الفسق فيما مضى او من قام به الفسق في الجملة فلا صحة
لاخراج التائب من الفسق لان القذف فسق وان اريد به من ثبت على فسقه
ودام عليه فالتائب ليس بفاسق بحكم الشرع ومن شرط الاتصال ان يكون
الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكون ولا فائدة في الاستثناء المتصل لان
خروج المستثنى من المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد للفائدة الجديدة
وهذا مراد فخر الاسلام وردبانه لاخفاء في تناول الحكم بالفسق على تقدير السكوة
عن استثناء التائب وانما يستفاد عدم التناول من الاستثناء في الآية وهذا هو التائب

من الذنب كمن لا ذنب له ونحوه وقال السيد الشريف ليت شعري ان الفائدة
 الجديدة التي يعترى عنها الاستثناء المتصل ما هي في المنقطع وفخر الاسلام وغيره
 براؤ من هذا المراد قوله داخلون في اهلان الذين يرمون البشر
 اليهم باولئك عام يتناول التائبين فيشملهم الحكم بالفسق لولا الاستثناء فمافي
 التلويح الاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوب وقوى به تخصيصا خبط بين لان
 الكلام ان الذين يرمون آه عام متناول لمن تاب منهم وغيرهم والحكم بالفاسق يشمل
 كلا الفريقين لولا الاستثناء فما الذي استفاد من هذا الاجماع ام هو انه يمنع التائب
 من الدخول في الرمت ام هو انه يمنع من ثبوت الفسق للتائب ولولا خروجه
 بالاستثناء من الحكم بالفسق لكان هذا الاجماع على مكان صحيح سواء كان ثبوت
 الحكم بالفسق على الدوام والاستمرار او على التجدد والحدوث وما في التلويح
 ان منع دخوله التائبين في الفاسقين بالمعنى الاول لو منع عدم صحة اخر اجهم عنهم
 بالمعنى الثاني ليس بموجه ساقط على ان مقتضى كلامه ان يكون منع عدم دخول
 بزيادة لفظ عدم في الاول ايضا وبالجملة قد وقع منه في هذا المقام خبط اكثر منه
 في غيره على ان الاجماع انها هو على ارتفاع حكم الفسق كالعقوبة لانفسه والتائب
 من الذنب كمن لا ذنب له لاعينه كما في قوله وان تجعوا بين الاختين الاما قد
 سلف في نظاير كثيرة قوله لا يبقى فاسقا بعد التوبة آه قيل عليه هذا انها
 يتم اذ لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام على ما هو ظاهر
 الجملة والافلاتعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع وردبانه على ذلك التقدير يلزم
 ان يكون الاستثناء عديم الفائدة لان الذين تابوا هم الذين لم يثبتوا على الفسق
 ويكون المعنى اولئك ثابتوا الفسق الا الذين لم يثبتوا عليه وبعده اللتيا والتي
 فلا استثناء منقطع قوله واصحابنا قيدوه وهذا ايضا مبني على ان الالفاظ
 موضوعة للمصور الذهنية اى الشئ من حيث هو لا الاعيان الخارجية قوله
 الاله الا لمخصوصه من قوله عيسى لان اللفظ موضوع للاشارة الحسية الى الموهود
 في الخارج المحسوس المشاهد قوله اذ اتعقب آه مذ هب ابي حنيفة
 والشافعي الاطلاق في العود الى الجميع والاخير ومنه هب بعضهم التفصيل بانه ان

تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب نحو اكرم بنى تميم والفقهاء هم
العراقيون الازيد فلاخير والاطل جميع ومن ذهب بعضهم التوقف وهم فرقتان وافقوا
الحنفية في الحكم لعدم الدليل لاني دليل العدم فقالت الاولى لا دليل على انه في ايها
حقيقة وهم ابو بكر الباقلاني والعزالي ومن وافقهما والثانية على انه مشترك فيهما
ولا قرينة تعيين احدهما وهم المرتضى الشريف واتباعه فيتوقف على ظهور المراد
وقيام القرينة ولا يصرف الى ما سوى الاخيرة قوله **﴿** وعندها الى الاقرب
الحلاني انما هو في ظهوره واو لويته لاني جواز وصحته وفيما اذا تجرد عن دليل
عوده الى الجميع والاخير كما في قوله تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدر واعليهم
﴿ قوله **﴿** وصرفه آه تنزل الى صورة جزئية توقع فيها النزاع وكثر الدفاع ويحتمل
ان يكون دليلا لا بطل ما ذهب اليه الشافعي من انه يصرف الى الجميع ولكنه
قطع جملة لا تقبلوا عن جملة فاجلدوا مع ظهور العطف وجعل الجملة الاسمية
عظما على الثانية مع اختلافها في الاسمية والفعلية والطلب وعدمه
وعلى الاستثناء بهما دون الاولى حيث قبل شهادة المحدثين
في قذف بعد التوبة وحكم بعدم فسقه ولم يسقط الجلد عنه وعندها ينصرف
الى الجملة الاخيرة وعدم قبول الشهادة من تمام الحد لما سيجيء ويبقى مانعا
زاجرا عن موجه ولا يسقط بالتوبة كاصل فان الجلد لا يسقط بالتوبة لان ثبوت الحكم
في الجملة الاولى قطعي وارفعاه بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للاخيرة فلا يعارضه
بخلاف الجملة الاخيرة لظهور رفعها عنها لان الكلام فيما لا صارف عنها ولان الا
تصال للاخيرة وهو من شروط الاستثناء ولان الاصل في الكلام بقاءه على مفاده
ولا يعدل عنه بالضرورة المغير وهي تندفع بالصرف للاخيرة فقط قيل عليه
لانزاع لاحد في ان قوله لا تقبلوا عطى على فاجلدوا لان الشافعي رحمه الله لم
يجعل من تمام الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لاهرمه فعل ولم يسقط
الحد بالتوبة لانه حتى العبد ولهذا اسقطه بغفوا المقنوني وصرف الاستثناء الى
الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع
مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصحوا ومن جملة الاصلاح الاستحالة لطلب

عفو القذوف وعند وقوع ذلك يسقط الحد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل
 ورد بهنغ ان الحد ذلك بل هو عقوبة مقدرة فقال الله تعالى وعدم قبول الشهادة
 وان لم يضح لان يكون حد العدم التقدير فيه لكن يصالح لان يكون تمية للحد
 ومكلا لبا اعتبار استدامة معنى العقوبة اذكم من شخص لا يتالم بالضرب
 كما يتالم بعدم قبول شهادته ولو سلم ان الحد ماذكره فالمراد بعدم قبول الشهادة
 ردما والتصریح بعدم قبولها لانخفض السكوت حتى لو اُغِر الرد يجب به الاثم
 والحق في الجواب ان الظاهر من عطى قوله ولا تقبلوا افادة انه داخل في تلم الحد
 للعطى مع المناسبة وقيد التأييد اما المناسبة فلان رد شهادته مولم لقلبه مسبب عن
 فعل لسانه ربهيا يصالح مانعا عنه في المستقبل واما التأييد فانه تأييد الرد والالكان لعله
 الفسق دائر امعهلوهى ترتفع بالتوبة فلا يكون في التقييد فائدة بل يكفى ان يقال
 ولا تقبلوا الهم شهادة اولئك هم الفاسقون بدون قيد الالب وابراد اولئك هم
 جملة مستأنفة لبيان عدم القبول وتعليله ثم استثنى الذين تابوا وقد اخرج ابن
 ابي شيبة عن النبى صلى الله عليه وسلم المسلمون عدول بعضهم على بعض الامم ودوا
 في قذف وعن عمر رضى الله عنه الامم ودوا في قذف او مجرد باقى شهادة زور .
 او ظنينا بقراءة وروى عن ابن عباس وبقولنا قال شريح القاضي والحسن البصرى
 وسعيد بن المسيب وابراهيم النخعى وسعيد بن جبير وماعن عمر انه قال لا ي
 بكرة تب اقبل شهادتك فلم يثبت لا يقل صرف الاستثناء الى الاخرة يوجب خلوه
 عن الفائدة لان ازالة التوبة للفسق معلومة شرعا بغير هذه الاية لانا نقول هذا
 مما يفيد والتكرار لاسيما اذا كان مطلوب التاكيد غير عزيز في القران وفيه
 عموم الفائدة وظهور الحكمة قوله ﴿ وجعلنا اولئك مستأنفا ازالة للمعسى
 ان يستبعد ويقال كيف يمكن ان يكون القذف الذى يحتمل الصدق سببا للعقوبة
 التى تندرى بالشبهات مع انه ربهيا يكون حسبة يعنى اولئك هم العصاةون بهتك
 ستر العفة من غير فائدة فيستحقون العقوبة اذ لم يأتوا باربعة شهداء وانما لم
 يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة لما عرفت من ان عدم قبول
 شهادتهم ليس لعله الفسق والالقال ولا تقبلوا الهم شهادة اولئك هم الفاسقون لكون

التقييد بالتأييد لغو اعلی ذلك التقدير اذ الحكم يدوم بدوام علته ويسقط بزوالها
وقد يقال لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر الفاء و قد بان ذلك يرد
على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة وكون الواو لمجرد النسق والنظم حون
العطف على الحكم محتمل على التقدير ولا يخفى ان الاسمية على تقدير كونها تعليلا
لا استحقاق العقوبة تكون معطوفة للجمله الرديّة وهى ليست بمعللة بها فافهم
﴿ قوله ﴾ ومن اقسام بيان اه قال فى الكشف اتفق الشيخان يعنى شمس الاثمة
وفخر الاسلام على تقسيم البيان على الالوجه الخمسة المذكورة الا ان الشيخ رحمه الله
جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل نظر الى ان النسخ بيان
انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان والامام شمس الاثمة رحمه الله جعل
الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابع للقاضى الامام ابى زيد رحمه الله
ولم يجعل النسخ من اقسام البيان نظر الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء لمدة الحكم
لكنه فى حق صاحب الشرع فاما فى حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل بيلان
انتهاء الاجل فى حق صاحب الشرع وقطع الحيوة فى حق العباد حتى اوجب القصاص
والدية والبيان بيان بالنسبة الى العباد فلجميع الاشياء ظاهر معلوم لصاحب الشرع
فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه انتهاء مدة الحكم ﴿ قوله ﴾
الشرط لانه يغير الصيغة عن وقوع مفادها وثبوت موجهها ويبين بان المحتمل
من الكلام الذى هو عدم ايجابه فى الحال مراد فى المقام بناء على جواز التكلم بالعلة
مع تراخى الحكم كبيع الخيار وهو يمنع انه قاعد الايجاب فى الجملة بالكلية فى الحال لافى
المال والاستثناء فى بعض الجملة على الدوام وقال شمس الاثمة هو بيان تبديل لان
مقتضى قوله انت مرئز ول العتق فى المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم
بنفسه فبالتعليق يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يبين
بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب
﴿ قوله ﴾ وهو النسخ قال شمس الاثمة السر خسى رحمه الله هو ليس من اقسام
البيان لان حد البيان غير حد النسخ اذ البيان اظهر حكمه الحادث عند وجوده
ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا لا يقال الثابت لا يتصور

بطلانه لتحققه قطعاً وما في المستقبل لم يثبت بعد فإيا ما كان لارفع
لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل
بمعنى انه لو لا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال
التعلق المظنون استبراره ويرد عليه ان هذا يلزمه جواز نسخ الكتاب بلخبر
الاحاد والجواب ان الدلالة قطعية باقية كما كانت قوله وقد انكره بعض
المسلمين اه قال ابو المظفر السمعاني في كتاب القواطع ان الاصوليين قد ذكروا
الحلاف في هذا مع طائفة من اليهود و فرقة من المسلمين ونسبوه الى اب مسلم
محمد بن بحر الاصمهاك وهو رجل معروف بالعلم وان كان يعد من المعتزلة وله
كتاب كبير في التفسير وكتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا الحلاف منه ومن
خالف هذا من اهل الاسلام فالكلام معه ان نريه وجود النسخ في القرآن مثل نسخ
وجوب التوجه الى بيت القدس بالتوجه الى الكعبة وجوب التبرص حول اعلى
المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرو وجوب ثبات الواحدة للعشرة بثباته
للانثيين والوصية للوالدين والاقر بين باية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى
فلن لم يعترف كل مكابرا واستحق ان لا يتكلم معه ويعرض عنه وان قال قد كان
ذلك ولكن لاسميه نسخا كل هذا تعنتا لفظيا ولم ان يقال ان رفع شرع من قبلنا بشرعنا
لا يكون نسخا ايضا وهذا لا يقوله مسلم قوله اذ ثبت في القرآن اه قيل عليه
لانسلم ان بشارتهما بشرعه عليه السلام واجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت
احكام الشرايع السابقة لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا ومقرر لها
فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأييد فتبديلها يكون نسخا
وانت غدير بل كلام الخصم كل على طريق المنع لنسخ الشرايع السابقة والاحكام
المقدمة لاعلى سبيل الاستدلال وكيف يتصور الاستدلال على امتناع النسخ
بجواز عدمه في صورة مخصوصة فهو انما يتوجه على من يدعى الوقوع بانه
لم لا يجوز ان يكون الاحكام السابقة موقفة ومنع المنع غير موجه لاحالة قوله
ونحن نقول قيل عليه ليس النزاع في اطلاق لفظ النسخ لورود التنزيل به بل في
ورود نص يقتضى حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل

جار على الاطلاق النبي يفهم منه التأييد ولهذا يمكن المخالف من التفصي بان
الشرائع المتقدمه كانت موقته الى ظهور خاتم الانبياء وتسبيته تعالى ذلك نسخا لاتنافية
ورد بان المصنف رحمه الله لا يستدل بالاية على جواز الاطلاق بل يستدل على
ان الشرائع المتقدمه كانت مطلقة مفادها التأييد لا موقته والالم تكن منسوخة واستحال
ان يكون صدور الحكم المتأخر نسخا وليس كذلك لان الله تعالى سمى نسخا
﴿ قوله ﴾ لوجود التحريف في كتبهم قد ثبت ذلك ثبوت الامر له وظهر ظهورا
لاخفاء معه باعتبار اى زعماء ملتهم واضطراب نحلتهم وتناقض عباراتهم وتهافت
احكامها واعتبار انها وقلة النقلة وعدم الوثوق في الجملة ﴿ قوله ﴾ ولنا ان حل
الاخوات أه قيل عليه هذا لا يدفع القول بتأييد شريعة موسى عليه السلام بدليل
نقله ورد بان المقصود منه انما هو الاستدلال على جواز النسخ والاحتجاج على من
يدعى امتناعه فلو تمسكوا بدليل نقله فقد سبق جوابه بانه لا يقوم به الحجة لوقوع
التحريف في كتبهم وعدم الوثوق على نقلهم فلان قيل لعل الاحكام المذكورة كانت
بالاباحة الاصلية فرفعها لا يكون نسخا للحكم الشرعى قلنا قد ورد في التوراة ان
الله تعالى امر ادم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه فيكون حكمها شرعي والاصل
في كل شريعة ثبوتها على الاطلاق من غير اختصاص بقوم دون قوم وبقاءها
في المستقبل الى ان يرد المخصص ويوجد المزيل ولا يقدح فيه الاحتمال بل دليل
لا يقال الاباحة الاصلية بالشريعة لان الناس لم يتركوا سد في زمان فرفعها يكون
نسخا لاحتماله لا نقول الاباحة الاصلية ليست حكمها شرعية عندنا على ما عرفت في محله
﴿ قوله ﴾ وحل الجزء أه اعترض عليه باننا لانسلم ان حل الاستمتاع بالجزء ثبت
في شريعته على الاطلاق بل انما اهل ذلك في حق هو خاصة حتى لم يحل له التزوج
بسائر بناته ولا لاحد من بنيه ان يتزوج ببنت نفسه فلم يكن تحريم البنت
على غيره نسخا لذلك بل كان الحل منتها بوفاته كانهاء الصوم بالليل
وهذا ظاهر لاخفاء فيه ﴿ قوله ﴾ مشكل أه انت تعلم ان بقاء الحكم مدعياته
عليه السلام بالاستصحاب واصحابنا انهم ردوا كون الاستصحاب حجة بعده
عليه السلام بالنسبة اليها ﴿ قوله ﴾ وخطر ببالي قيل عليه الاعتراض على فخر

الاسلام وهو ينفي حجة الاستصحاب اضلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن
منه فيه فلا يتم الجواب وردبانه انما يمنع حجة به بعد زمانه عليه السلام كما سبق وفيها
لم يعلم عدم المغير **قوله** **﴿** وثانيهما **﴾** أه قيل عليه ان فخر الاسلام فأنل بان
البقاء بالاستصحاب فلقول بان البقاء ليس به يكون د فعلا كلامه لان توجيهه لا يورد
بان الاشكال الوارد عليه يرد على غيره من الحنفية ربههم الله فلا بد لهم من التفصي
عنه فهذا الجواب من جهتهم كما يشير اليه قوله ان لا نقول لو لكن في كلامه نوع تسامح
اعتمادا على ظهور المراد **قوله** **﴿** وايضا يمكن أه بان يعلم الله تعالى بان المصاحفة
يستلزمها الامر بالفعل في وقت ونهيه عنه في وقت اخر واعتبر هذا من امر الطبيب
للمريض بدواء خلص في وقت لمصاحفة ونهيه عنه في وقت اخر الا ترى انه
لو نص الله تعالى على التوقيف بان قال حرم عليكم العمل في السبت الف سنة ثم
هو مباح لكم بعد ذلك كان حسنا ولم يكن بدا في شيء فكذا فيها اطلق اللفظ
في التحريم ثم نسخ بعد ذلك وانما التفاوت في الصورتين بالاعلام بتبدل المصالح
قبل ورود زمانه في الاول واغفلها في الثاني بمنزلة تبدل الصحة بالمرض والغنى
بالفقر وبالعكس وتقلب احوال الانسان من الطفولية والبلوغ والشباب والكهولة
والشيخوخة فان ذلك تصرف في الامور على ما يوجبه الحكمة وتدعو اليه المصاحفة
وامتحان العباد وابتلاؤهم ودعائهم الى ما هو صلاحهم وخير لهم وقتا بعد وقت
وان لم يطلعوا على تناسيلها واذاجاز ان يطلق الامر ويريد الى ان يعجز عنه
مرض او غيره جاز ان يطلق ويريد الى ان ينسخه بغيره ولو جاز ان لا يوجب
شيئا برهة من الزمان ثم يوجبه بعد ذلك جاز ان يوجبه مدة ثم ينسخه والمصالح
كما تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال تختلف باختلاف الزمان والاوقات
قوله **﴿** ثم هذا امان بالحقة تايد أه قال في الكشف ان الاصوليين اختلفوا
في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ الحقة تايد او توقيف من
الوامر والنوامي وهو مذهب جماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار
صدر الاسلام ابي اليسر وذهب ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي
الامل ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا الى انه لا يجوز ولا خلاف في ان مثل

قوله الصوم واجب مستمرا بدا لا يقبل النسخ لتادية النسخ فيه الى الكذب والتناقض اذا لتأيد في هذه الصورة قيد للحكم وهو الوجوب واما اذا كان قيدا للواجب مثلا مثل صوم ابدا فالجمهور على جواز فيه اذ لا يزيد في دلالة على الوجوب في جميع اجز الزمان على دلالته ضم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ والتناقض انما هو بين ايجاب الدوام وعدمه لا بينه وبين عدم دوام ايجابه **قوله** واما شرطه اه قال في التحقيق اعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه مثل كون الناسخ والمنسوخ حكيمين شرعيين فان العجز والموت يزيلان التعبد الشرعي ولا يسيان نسخا وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخا ومثل كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متلغا عنه فان الغاية والاستثناء لا يسيان نسخا ومثل التمكن من الاعتقاد فانه شرط بالاجماع وغيره وبعضها يختلف فيه مثل كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشترط البديل للمنسوخ واشترط كونه اخفى من المنسوخ او مثله فانها شروط لصحة النسخ عند قوم على ما عرفت فمن الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل والمراد به ان يمضى بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع المأمور به فعند اكثر الفقهاء وعامة اصحاب الحديث هو ليس بشرط لصحته وعند جماهير المعتزلة هو شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابي بكر الجصاص والشيخ الامام ابي منصور والقاضي الامام ابي زيد وبعض اصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض اصحاب احمد بن حنبل وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يراد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل في رمضان حجوا في هذه السنة ثم قيل في اخره لا تحجوا وقيل صوموا غدا ثم قيل قبل انفجار الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل لانسان اذبح ولدك فبادر الى اسبابه فقبل احضار الكل قيل له لا تذبحه او شرع في الصوم في قوله صم غدا فقبل له قبل انقضاء اليوم لا تصم كذا في الميزان وغيره انتهى وقال صاحب الميزان هذه مسئلة مشككة ودلائل المحصوم ظاهرة لو بنيت المسئلة على ان حكم الامر وجوب الفعل ان وجوب الفعل في زمان لا يتمكن فيه من الفعل تكليفه بالايطاق وكذا لو بنيت على وجوب الاعتقاد لانه يقال يجب

عليه اعتقاد فعل واجب او غير واجب والا لباطل لان الفعل لا يجب بالاجماع وواجب
اعتقاد ما ليس بواجب واجبا محال من الشرع وكذا لا يجب اعتقاد فعل غير واجب
محال ايضا ولكن المسئلة مبنية على ان الامر صحيح وان لم يتعلق به
وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله تعالى فان امر الله تعالى
ازلى عندنا وتعلقه بالمامور يقتضى ان يكون فيه فائدة في الجملة فان الامر بها
لا يريد الله تعالى وجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب في الجملة فكذا اذا لم يرد
به الوجوب ايضا لكن فيه نوع فائدة يصحح الامر وهناك ذلك فلن المامور اذا
كل لم يعلم بحدوث النسخ وبنى الامر اى الشأن على ظاهر الامر في حق وجوب
العمل يعتقد به ظاهرا ويعزم على الاداء ويهمل اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه
فيحقق الابتلاء وان كل الله تعالى عالما بانها لا يجب عليه الفعل ففي الامر بدين
الولد اظهر فانه لما اشتغل بالسلب الذبح وانقاد حكم الله تعالى الثابت ظاهرا
تعطيا لامرو يظهر منه الطاعة فكل النسخ مفيدا في حق المامور وصحة الامر
لفائدة المامور لا غير ولما حسن منه العزم والاعتقاد واشتغل باسبابه اجتزى
بذلك منه بفضل الله وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل في حق الثواب فيصير
كل النسخ وردد بعد وجود الفعل تقديرا هذا طريق تخريج هذه المسئلة
قوله ﴿ فقبل حصوله ﴾ فلان الشارع اذا امر في صبيحة يوم باداء ركعتين
عند غروب الشمس بطهارة ثم عند الزوال نهى عن ادائها عند الغروب
بطهارة كل الامر والنهي متناولان فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وقد
صدر عن مكلف واحد الى مكلف واحد وفي تناول النهي لما تناول الامر على الحد
الذى تناول دليل على البداء والغلط لانه انما ينهى عن ما امر بفعله اذا ظهر له من
حال المامور ما لم يكن معلوما له حين امر به فعلنا انه بالامر انما يطلب من المامور
ايجاد الفعل بعد التمكن منه لافله اذ التكليف لا يكون الا بحسب الوسع والبداء
على الله تعالى لا يجوز واما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل فليس الامر
بموضوع لهما فلا يدل له الامر عليها لا بطريق الحقيقة ولا بطريق السجاز لان قوله
افعلوا لا يصلح عبارة عن اعزمو او اعتقدوا وبوجه فثبت ان الامر امر بالفعل لا
غير فكل النسخ قبل وقت الفعل مؤديا الى سقوط الفائدة عن الامر والبداء

﴿ قوله ﴾ وجاعل الذين آه في الكشاف ومتبعوه هم المسلمون لانهم متبعوه في
 اصل الاسلام وان اختلف الشرايع دون الذين كذبوه من اليهود وكذبوا عليه من
 النصرى فانهم اتبعوه وصدقوه بانهم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه
 فوالله ما اتبعه من دعه ربا ومعنى الفوقية ههنا الغلبة بالحجة في كل الاحوال وبها
 وبالسيف بعد ظهوره عليه السلام وامته على الدين كله وايراد هذه الاية مثالا للتأييد
 نصامع كونه من الاخبار قيل لانه لم يوجد في الاحكام تأييد صريح فيكون مثالا
 فرضيا وقيل من جهة انه حكم بوجود تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف
 والكرامة كل شهادة ونحوها ﴿ قوله ﴾ قبل التمكن من الفعل فلن قيل بل لم يوجد
 التمكن من الاعتقاد في حق الامة قلنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل
 لهنه الامتوقد وجد منه عقد القلب على ذلك قال ابو اليسر رحمه الله ظهر في
 الانتهاه ان المبتهلى بالقبول والاعتقاد كل النبي صلى الله عليه وسلم دون امته وانه
 كل مبتلى بالقبول في حق نفسه وفي حق امته فانه صلى الله عليه وسلم يجوز ان
 يبتلى بامته كما يبتلى بنفسه لتوفر شفقتة على امته كشفقة الاب على الولد كما يبتلى
 بنفسه وقولهم لم يكن ذلك فرضا عز ما مد فوع بانه ثبت في الحديث انه سال
 التخفيف على امته غير مرة وكان موسى عليه السلام يبحث على ذلك وما زال يسال
 ويجيبه به حتى انتهى الى الخمس ﴿ قوله ﴾ من هذا القبيل آه لانه امر به بقوله
 افعل ما تومر ولقول وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به
 ولانه لو لم يؤمر به لما اشتغل بما هو ممتنع شرعا وعادة وهو اقدم على ترويع
 الولد بئله للجبيين وامرار المدينة على خلقه ثم نسخ ذلك والالكان تركه معصية
 ولو كان المأمور به مقدما لكانت الذبح لها احتياج الى الفداء اذ هو في اللغة اسم لما يقوم
 مقام الشيء في قبول المكروه المتوجه عليه فيكون فعله بالسبب الموجب لاصله
 وهذا من مذهب عامة الاصوليين وقالوا لم يجب ذبح الشاة بحكم الامر بل بالذبح المضاعف
 الى الولد لان احد الايفهم من الامر بذبح الولد ذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بامر
 مبتدأ مضاف الى الشاة وانتهاء نهايته الا ان الشاة سميت فداء لتصورها تصور
 الفداء وهو ان ذبحها لئلا يهلك عقيب الذبح المضاعف الى الولد ﴿ قوله ﴾ ليس بنسخ
 وهو اختيار فخر الاسلام وغيره فانه لم ينسخ فيه الحكم الثابت بذبح الشاة بل المحل

النى اذ ينى اليه الذبح وهو الولد لم يحل الحكم فيه على طريق الفداء كما هو
 المنصوص عليه بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم على معنى ان هذا الذبح تقدم
 على الولد في قبول الذبح المضاف الى الولد كمن رمى سهمه الى غيره فتقدم على
 الهرمى اليه اخر ومنع السهم من النفوذ اليه وقتله السهم يقال فداه بنفسه مع بقاء
 خروج السهم من الرامى الى المحل الذى قصده ولها سيئت الشاة فداه علم ان الذبح
 المضاف الى الولد اقيم في الشاة وصارت قائمة مقامه في قبول الذبح مع بقاء الامر
 مضافا الى الولد فهو محل اضافة السبب ومحل قبول الحكم هو الشاة ولذا قال عليه
 الصلوة والسلام انا ابن الذبيحين وماذا بحقيقة بل فدى بالقربان واما تسميته
 سبحانه اياه مصداق للروى فلانه باشر ما فى وسعه من اسباب الذبح ومقدّمات
 الفعل اقصى ما يكون منه فصار به ذا بما حققا الامر به واما المتولدات من الانقطاع
 ونحوه فانها يحدث بخلق الله تعالى ومحلية الذبح فى الولد وان استخبت بصيرورة
 الشاة فداه عنه لكن لانسلم انتساخ الامر والاصابة بلبقى الامر مضافا الى ولد
 حرام ذبحه وحكم ذلك الامر وجوب ذبح الشاة وبقي الولد محلا لضافة الايجاب
 اليه كذا فى الكشف نقلا عن الاسرار والطريقة البرعريية قوله **﴿ عادت الحرمة الاصلية ﴾**
 يعنى ان مظنة محلية الولد للذبح الحرام انما كانت بالنظر الى ورود الامر بذبحه وجوب
 هذا الفعل فلما صارت الشاة فداه عنه عادت الى ما كانت عليه من الحرمة ولشئ سلم
 انتساخ المحلية فى الولد فلانسلم انتساخ الامر واصابة الفعل وليس المعنى ان حرمة
 ذبح الولد لم تكن حكما شرعيا بل كانت ثابتة فى الاصل فزال بالوجوب ثم
 عادت بقيام الشاة مقام الولد وانما يكون التحريم نسخا ان لو كان حكما شرعيا
 وهو ممنوع وذلك لانه لا وجه لانكار كون التحريم حكما شرعيا **﴿ قوله ﴾**
 على ما يأتى من ان شرطه ان يتعدى الحكم الى فرع لانص فيه لان نقض حكم
 النص باطل ونقل عن ابن سريج من الشافعية انه جوز ذلك لانه بيان كالتخصيص
 وكلن ابو القاسم الانماطى يجوز بقياس مستخرج من الاصول لانه فى الحقيقة
 نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وعنه انه يجوز بقياس جلى لا بلغنى وجوز
 ابو الحسين البصرى نسخ القياس الموجود فى زمنه صلى الله عليه وسلم دون ما
 وجد بعده بنص متقدم وبلغاء وبقيا ومنعه الحنابلة وعبد الجبار الهمدانى

والجمهور على انه لا يجوز كونه ناسخا ولا منسوخا وذكر في الميزان نسخ
القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوقه لما ذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعي
والدليل المعارض ان كن فوقه تبين ان ذلك القيلس لا يصح وان كن مثله لا يبطل
حكم الاول ويعمل المجتهد بالتالي اذا ترجح عنده ﴿ قوله ﴾ ولا الاجماع ذهب
بعض مشايخنا مثل عيسى بن ابلن وجماعة من المعتزلة الى جواز نسخ النص
والاجماع بالاجماع وفخر الاسلام الى جواز الاخير على ما ذكره في اخر باب
الاجماع وعند الجمهور لا يجوز شىء من ذلك لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا
يتصور حدوثه بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ولا ظهوره لاستزامه كون
الاجماع الاول لخطئه لكونه على خلاف النص ولا يتصور كون سنده قياسا لان
شرط صحته عدم مخالفة الاجماع واعتراض عليه بانه يجوز ان يكون مستندا الى
نص راجع على سند المنسوخ فلا يلزم ان يكون خطاء ولا كون هذا ناسخا
لجواز ان لا يعلم تراخيه ورد بان الاول لا يخلو من كونه قطعيا او ظاهريا فعلى الاول
يكون خطأ وعلى الثاني لم يبق مع الاجماع لزوال شرط العمل وهو الرجحان
بالقطع فيبطل حجته لاحالة ﴿ قوله ﴾ بفساد الاخيرين أه كذا ذكره فخر الا
سلام والجواز من ذهب جمهور الفقهاء والاشاعرة والمعتزلة والمحققين من
الشافعية ونص الشافعي في عامة كتبه انه لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة عقلا وهو
من مذهب اكثر اهل الحديث منهم المحدث المحاسبى وعبد الله بن سعيد والقلاتسى
واحمد بن حنبل في رواية عنه وهو ظاهر مذهب الشافعي وبعضهم على انه
يجوز عقلا ولكن لم يرد به الشرع وهو قول ابى حامد وابى اسحاق الاسفرائينيين
وابى الطيب الصعلوكى واحمدى الروائين عن ابن سريج واما نسخ السنة
بالكتاب فجوزه من جواز الاول وعبد القاهر البغدادى وابو المظفر السمعاني
وتردد افعال الشافعي في ذلك وخرجه اصحابه على قولين واظهره بانه لا يجوز
وقال السمعاني الاولى بالحق انه يجوز ﴿ قوله ﴾ يكثر لكم الاحاديث أه حديث
واه وقد سبق ذلك ﴿ قوله ﴾ واحتج بعض اصحابنا كابى المنصور الهاترى يمدى
والفقيه ابى الليث السمرقندى وصدر الاسلام ابى اليسر وصاحب الميزان وجماعة

قوله ﴿ والى هذا أشار آه حيث اطلق لفظ الايضاً الى النى فوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم وتولى قسمة الموارث بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكلها اليكم ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لمحصل المقصود باقوى الطرف واتقن الوجوه كمن امره غيره باعتقائ عبده ثم اعتقه بنفسه ينتهى به حكم الوكالة والى هذا اشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث فان الفائدة على سببية الاول كقوله من زارنى فاكرمته فلا وصية انها تجب لتبيين حق القرية فاذا تبين ببيان الشارع لم يبق الوصية مشروعة قال شمس الائمة السرخسى رحمه الله لكننا نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للو الدين والافريين فاما انتهاء جواز هاله فلا يثبت بهذا الطريق الا ترى ان بالحوال وان لم يبق الدين واجباتى النمة الاولى فقد بقيت النمة محلها لوجوب الدين فيهلو ليس من ضرورة انقضاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كلو وصية للا جانب فعر فنا انه انما انسخ وجوب الوصية لهم لضرورة نفى اصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلوة والسلام لا وصية لوارث فون هذا الوجه يتعذر الاستدلال بهذه الآية هذا الكلامه قيل عليه جواز هاليس حكما بشرعي ابل اباة اصلية والثابت بالكتاب انها هو الوجوب المر تفع باية الموارث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة ورد بان المراد بالجواز مشروعية الوصية وكونها مفيدة للملك ولزوم التعبد وهذا لا محالة حكم شرعى على انه قد سبق منه ان الابهة الاصلية بالشريعة لان الانسلن لم يخلق عبثا ولم يترك سدس قوله ﴿ متيقن آه اعترض عليه بانه لا دليل على كون التوجه الى البيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه لا يتلى فى القران وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى البيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى فى القران للقطع بان اية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى البيت المقدس بالمدينة واجيب بان فعله عليه السلام قد ثبت فعلم انه نسخ قطعاً واذا لوحى متلوا فهو بالسنة واحتمال ثبوته بالكتاب احتمال غير ناش عن دليل فلا يعتبر به

الا ترى ان ما هو معلوم التأخر ناسخ ومعلوم التقدم منسوخ بالاجماع والا
 لتوقف الحال على بيان النبي صلى الله عليه وسلم هذا ناسخ وهذا منسوخ لاحتمال
 وجود غير من كتب اوسنة بخلاف قول غير رضى الله عنه فانه دليل لوجوده
 وكذا التوجه الى الكعبة وانما اوردته على الاحتمال ولم يتمسك به بل اورد دليلا
 اخر وهو قول عائشة رضى الله عنها وعندى ان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة
 لم يكن بشريعة تدعو اليه بل كان يتوجه الى البيت المقدس لكن يجعل الكعبة
 بين يديه لانها قبله جده ابراهيم عليه السلام ولما قدم المدينة لم يمكن
 ذلك فتوجه الى البيت المقدس لايكون نسخا للتوجه الى الكعبة لا يقال
 التوجه الى البيت المقدس شريعة الانبياء السابقين وهو ثابت
 بالكتاب لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهم يقتد لاننا نقول
 لادلالة في الآية ان الانبياء السابقين كانوا يتوجهون الى البيت المقدس ولا
 لايوجد ذلك في اية اخرى فلو ثبت فهو بالسنة **وقوله** وهو حديث عائشة **آه**
 قيل عليه لا خلاى في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوى
 من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله ظاهر في انه يمكن بالكتاب
 حتى قيل ان ذلك قوله تعالى انا احللك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن واشار
 الشيخ ابو اليسر رحمه الله تعالى الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل
 النسخ لان قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد بمنزلة التأييد اذ البعدية المطلقة
 تتناول الابد ورد بل ليس المراد انه نسخ باخبار عائشة رضى الله عنها بل المراد
 انها اخبرت بوقوع النسخ وظاهر كلامها انه ليس بالكتاب المتلو والاعلمه غيرها
 فهو بالسنة واحتمال نسخه بوحى متلو منسوخ التلاوة غير ناس عن دليل وكون
 الاباحة بوحى غير متلو لا ينافي صحة اسنادها الى الله تعالى **واما قوله** انا احللتنا الآية
 انها يدلى على حل من اتى بها اجرا لا غير على ان تأخره غير ثابت فلان في الكشف واشار
 شمس الائمة رحمه الله تعالى الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وناسخه لا
 يتلى في الكتاب فعرفنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا
 لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت يعنى حل ما زاد على التسع بعد ما علم بقوله تعالى

لا تجل لك النساء من بعد لم يثبت لان تحريم ما زاد على التسع محكم لا يحتمل
النسخ بدليل قوله من بعد فانها بمنزلة التأييد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد
توضيحه ان ذلك ثبت جزاء لحسن عملهن وهو اختيار من رسول الله صلى الله
عليه وسلم ومصابرتهن على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل ذلك بالنسخ
مع بقائهن على ذلك الاختيار ولئن سلمنا نسخه فذلك يثبت بقوله تعالى انا
اجلنا لك ان واجك الاني آتيت اجورهن على ما قيل لا بالسفة فلا يصح هذا الاحتجاج
لنتهي وانت خبير بانه لو صح اتفاق الصحابة على حل الزائد كما نقله شمس الائمة
رحمه الله لا يبقى لهذا المقال مجال وافادة قوله بعد التأييد في حيز المنع ولهذا
اعترض عليه الشيخ اكمل الدين البابراني بانهم رد اتفاق الصحابة وان قوله من بعد
لا يثبت التأييد لامرأة ولا دلالة قوله وهو قوله عليه السلام يكثر لكم آه
قال شمس الائمة السرخسي وماروى من قوله صلى الله عليه وسلم فاعرضوه على
كتاب الله تعالى فقد قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لان هذا الحديث بعينه مخالف
لكتاب الله تعالى فان في الكتاب فرضية اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث فرضية اتباعه
مقيد ابل لا يكون مخالفا لكتاب الله تعالى ولئن ثبت فالمراد باخبار الاحاد لا المسموع
من فيه او الثابت عنه بالنقل المتواتر وفي اللفظ ما يدل عليه حيث قال اذ روى
لكم ولم يقل اذا سمعتم ونحن نقول ان خبر الواحد لا ينسخ به الكتاب لعدم ثبوته
قطعا على ان التعارض اذا جهل التاريخ بينهما هذا اقول ولهذا السر منع ابو بكر
الصديق رضي الله عنه فاطمة الزهري رضي الله عنها عن ميراث رسول الله صلى
الله عليه وسلم وتمسك فيه بما سمعه منه صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نرث
ولا نورث وما تركناه صدقة مع انه يخالف عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
الاية لانه قطعي بالنسبة اليه لسماعه من في رسول الله عليه السلام فيجوز نسخ الكتاب
به ولم ترض به فاطمة رضي الله عنها واستمرت على طلب الميراث لان الخبر لم
يلغها الا برواية الواحد فيكون ظني عندنا وعند كل من لم يسمعه من في رسول الله
عليه السلام ولم يبلغه بالتواتر فلا يجوز نسخ الكتاب به فلم يكن ذلك قادحا في جلالة
احد منهما ولا مورثا للنقيصة فيهما وقال القاضي ابو زيد الدبوسي رحمه الله

لم يوجد

لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة وهو كلام منظور فيه
 فتدبر ﴿ قوله ﴾ ان يكون الناسخ يعنى موجه ﴿ قوله ﴾ واما المنسوخ اى
 من الكتاب على ما فصله في الميزان وبينه في الكشف ﴿ قوله ﴾ وقد يرفعان آه
 بمعنى انه لا يبقى عالم به في دار التكليف لاي معنى انه يرتفع عن الواقع بعد ثبوته
 فلا يرد انه لا يلزم من موت العلماء او الانساء انتفاء الحكم وارتفاعه ولا انتفاء العلم به
 بالموت لانه يقوم بالروح وهو لا يفنى ولعل احواله البحث الى العلماء لتحصيل الوثوق
 لا لورود الاعتراض والشبهة ﴿ قوله ﴾ فلا تنسى الا ما شاء الله آيدل على جوار الانساء
 في القران والاحلال الاستثناء عن الفائدة وكذا قوله تعالى او ننسها عن عائشة رضي الله
 عنها كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وروى ان سورة الاحزاب
 كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم اوى قرانا
 ثم نسيه فلم يكن شيئا وانما ذلك في حياته عليه السلام واما بعد وفاته فلا خلافا
 للملاحدة وبعض الروافض وهو باطل لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر واناله
 لحافظون اى عن الضياع في الدنيا ﴿ قوله ﴾ بناء على انه لا يقول بمفهوم آه
 ونسبة ابن الحاجب ذلك الى الحنفية سهوا واعتد ارعنه بانه مبنى على ما علم من
 عادته من الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى مردود لانه لم يسكت
 بل حكم بانه عند الحنفية رحمهم الله نسخ وبانه على التقدير بانه لو قال بالمفهوم
 لكن رفعه نسخا عند بعيدوا الا وجهان يقال ان مفهوم المخالفة في العددميليقوله
 بعض الاكابر من الحنفية كلبجعفر الطحاوى وابى بكر الرازى وصاحب الهداية
 وغيرهم ﴿ قوله ﴾ وعند الشافعى اما قال في الكشف اتفق العلماء على ان الزيادة
 على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكاة
 بعد وجوب الصلوة لا تكون نسخا لحكم المزيدي عليه لانها زيادة حكم في الشرع من
 من غير تغيير الاول واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا ورد متاخرا عن المزيدي
 عليه تاخر ايجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط
 الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التعريب على الجلد في حد الزانى مع اتفاقهم
 على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيدي عليه لا يكون نسخا كورود

رد الشهادة في حد القنق معارنا للجلد فذهب عامة العراقيين من مشايخنا أكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا انها تكون نسخا معني وان كل بيان اصوره وقال أكثر اصحاب الشافعي انها لا تكون نسخا واليه ذهب ابو علي الجبائي وابو هاشم وجماعة من المتكلمين **قوله** **﴿** وقيل نسخا **﴾** غيرت أه واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني لكن في الكشف ان من مذهبهم ان زيادة ركعة على ركعتين نسخ بخلاف زيادة التفرير في حد الزاوي عشرين في حد القاذي على الثمانين وفي معتقدا اصول والاحكام وغيرهما ان مذهب القاضي عبد الجبار ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيدي عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيدي عليه بعد الزيادة على الحد النسي كان يفعل قبلها لم يجز ولزم استينافه كانت نسخا وان كل الفعل بعد الزيادة يصح ولا يلزم استينافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم تكن نسخا ولو غيرنا للابيين الواجبين لكن زيادة ثالث نسخا لحرمة ترك الفعلين السابقين وقبحه **وقد** الغزالي ليس اتصال العشرين بالثمانين كاتصال الركعة لان الثمانين بقي وجودها اجزاؤها عن نفسها بخلاف الصلوة فان الركعة الواحدة لو لم توجد لم تكن للركعتين اثر اصلا بل يكون كالعدم ونقل عن الشيخ ابي الحسن الكرخي **وابي** عبد الله البصري ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم المزيدي عليه في المستقبل كزيادة التفرير على الجلد وعشرين على حد القاذي كانت نسخا فانها توجب تغيير الحكم الاول في المستقبل من الكل الى البعض وان تكن مغيرة كزيادة وجوب ستر الركبة بعد وجوب ستر الفخذ لا تكون نسخا لوجوب ستر كل الفخذ لا يتصور بدون ستر بعض الركبة فلا تكون الزيادة مغيرة للحكم الاول في المستقبل بل تكون مقررة **قوله** **﴿** فانه فسر أه قيل ينبغي ان يكون بلفظ النبنى للمفعول فلان ابن الحبيب انها فسر تغيير الاصل بان يصير وجود المزيدي عليه بمنزلة العدم فيكون المثال الثاني مستقيما اذا لثانوا نون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها إقامة الحد وكذا الثالث لان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرر وقد كل محرر ما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما ورواياته لا فرق بين التفسيرين لانه لا يمكن ان يكون كالعدم الابن لا يكون الاصل معتبرا في الحكم وان وجدوا لا يكون غير معتبر

الابوجوب الاعادة والاستينافى ان لم يوت مع الزيادة على ان لزيادة شرط
 منفصل كالطهارة في الطوائى ليست بنسخ عندهم ويجب الاستينافى بدونه
 والقول بل الثمانين بقى وجوبها لاجز اوها عن نفسها ودواذلا وجوب للثمانين
 على تقدير الزيادة فلاجز لهما عن نفسها لان الواجب على هذا التقدير هو
 المائة ولو سلم فوجوب الركعتين واجز اوها عن نفسها بان على تقدير الايمان
 بالركعة الثالثة على الاتصال ولها الفرق بينهما في جواز الفصل وعدمه
 قوله ﴿ كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة آه كما ان الثمانين الاخيرين
 لا يستقيمان من جهة عدم صدق التعريف وطبق التفسير فقد عرفت ان هذا
 القول هو مذهب القاضى عبد الجبار الهمداني وان زيادة عشرين على
 الثمانين ليس من قبيل النسخ عنده وان زيادة فعل ثالث بعد التخخير
 بين فعلين وان كانت نسخا لكن لامن حيث دخولها في ضابطة تغيير الاصل كما
 سبق فظهر ان ابن الحاجب رحمه الله غلط في هذا المقام مرتين نبه المصنف على
 احدهما دون الآخر ﴿ قوله ﴿ وقيل القائل الغزالي حيث قال ان اتصلت
 الزيادة المزيده عليه اتصالا بجميحت يكونان جزئين لامر واحد واحترز به
 عن الشرط كالطهارة في الطوائى لانه من قبيل التخصيص عنده لا النسخ
 ﴿ قوله ﴿ بالتخخير في اثنين قيل عليه معنى ذلك وجوب احدهما لابعينه وهو
 ليس بهر ترفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلى
 فلا يكون رفعه نسخا قال السيد الشريف هذا ممنوع لان وجوب احدهما غير وجوب
 احدهما ولا شك ان الاجزاء يرتفع بالثاني ﴿ قوله ﴿ فترفع اجزاء الاصل آه قيل
 عليه معنى الاجزاء امثال الامر او الخروج عن العهدة دفع وجوب القضاء وذلك
 ليس بحكم شرعى ولو سلم فالامثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم
 توقفه على شىء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلى فلا ولى ان يقال انه
 نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وقد اجيب عنه بان الاجزاء وان لم يكن من
 الاحكام الخمسة التكليفية لكنه حكم شرعى وضعى على ما عرفت في محله ﴿ قوله ﴿ المطلق
 يجرى على اطلاقه آه حاصله ان المطلق يدل على الجواز بما يطلق عليه الاسم
 اهو هو كالعلم بدلا والتقيد ينافية فيرفع حكما شرعيا قيل عليه ان اراد ان المقيّد

يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة
وان اراد بحسب عدم الاصلى فهو لا يكون حكما شرعيا ورد بان النص المطلق
كن يقتضى الاجزاء بدون القيد فان كن القيد رافعا لذلك الاجزاء ولو بمفهوم
المخالفة كن ناسخا وان يكن رافعا لم يكن زيادة اصلا وهذا لا يكون قولاً بمفهوم
المخالفة وبلن القيد يستلزم ارتفاع اجزاء المطلق من حيث هو مطلق وهو حكم
شرعى لكن ارتفاعه انما يلزم من دلالة القيد على ايجابه لانه اقتضى رفع الاجزاء به
بدل لانه لفظه لا يكون قولاً بمفهوم المخالفة هذا قوله ﴿ وقالوا حرمة آه قال ابو الحسن
البصري فى كتاب المعتمد ان النظر فى هذه المسئلة يعنى فى الزيادة على نص
يتعلق بالمرور لثلاثة احدها الزيادة على النص تقتضى زوال شىء لا محالة واقوله
زوال الحد منها النفى كن ثابتا وثانيهما ان المزال بهذه الزيادة ان كن حكما شرعيا
وكانت الزيادة متراخية سميت تلك الزيادة نسخا وان كن حكما عقليا وهو البراءة
الاصلية لا تسمى نسخا وثالثها الزائل بالزيادة ان كن حكم العقل يجوز الزيادة بخبر
الواحد والقياس وان كن الزائل حكما شرعيا فان كن دليل الزيادة بحيث يجوز
ان يكون ناسخا لدليل حكم الزائل جاز اثبتت الزيادة والا فلا وخرج عليه الفروع
فقال زيادة التغريب لا تنزل الا نفى وجوب ما زاد على المائة وهذا النفى غير
معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها نفيها ولا اثباتا بل هو معلوم
بالعقل بالبراءة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزية كونها كمال الحد وحصول
الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكلها تابع لنفى وجوب الزيادة ولما كن
نفى الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض لو كانت
خمس لتوقف على اداها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلوزيد فيها
شىء اخر لتوقف الخروج عن العهدة على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز
اثباته بخبر الواحد والقياس فكذا ههنا فاما لو قال الله تعالى المائة وحدها كمال المجلد
وانها وحدها مجزية فلا يقبل فى الزيادة ههنا خبر الواحد والقياس لان نفى الزيادة
يثبت بدليل شرعى وحاصله ان كلمة الحد فيها ليست بحكم شرعى فلا يكون رفعها
نسخا واجلب عنده صاحب الميزان بانه لا نسلم انه ليس بحكم شرعى لان حكم الشرع

ملا يثبت الا بالشرع وتقدير الحد لا يعرف الا بالشرع فكان شرعيًا ولأن الجلد
 متى كان واجبًا ثم جازنص التغيريب متراخيًا يكون النبي صلى الله عليه وسلم سالكًا
 عن حكم التغيريب والسكوت عند الحاجة بيلان فصار وجوب انتفاء التغيريب حكمًا
 شرعيًا بدلالة السكوة فاذا جاء خبر الواحد بالاجاب التغيريب كن نسخ الحكم شرعي
 وهو وجوب انتفاء التغيريب لسكوته ولو امر صاحب الشرع نصاصًا قال اجلدو
 ولا تغربو وعرف ذلك قطعًا وجاء خبر الواحد في اجاب التغيريب اليس يكون
 نسخًا فكذا هذا ولكن يلزم عليه اجاب عبادة بعد اخرى فان سكوتة صلى الله
 عليه وسلم بعد اجاب عبادة يدل على ان غير هاليس بواجب بمنزلة ما لو نص
 عليه ثم اجاب عبادة بعدها بخبر الواحد والقبليس والاجماع فيجوز ههنا ايضا
 واجاب غيره بان زيادة النفي نسخ لتحريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعي
 معلوم ثبوته في الشرع بطريقه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فانها نسخ
 لتحريم الزيادة على الركعتين فانه قدور دفي الشرع في الفرائض المقدرة
 تحريم الزيادة على مقدارها بخلاف زيادة عبادة على عبادة فانها لا تقتضي تغيير
 حكم مقصود قوله لو كان الامر كما توهم من كون التوقف على عدم الخلف
 موجبًا لكون الحكم غير شرعي قوله لم يكن شيئا لان الوجوب وحرمة
 التركيبتني على عدم الخلف واعترض عليه بان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب
 غاية ما في الباب انه لا يجتمعان ولا يرتفعان معاني شخص واحد فيكون فرضية
 الصلوة والصوم مثلًا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وبانه
 لا معنى لتوقف حرمة الربا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم
 نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكمًا شرعيًا
 واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان المراد بالخلف عن الشيء ماسد
 مسد مؤثر في منزلة في اد التكاليف ويكون وجوبها مثلًا على التخيير في شيء كما في
 خصال الكفارة فلا يخفى ان ثبوت الخلف على هذا التقدير ينافي الوجوب العيني ولهذا
 لا يجتمعان في شخص واحد وقول المصنف رحمه الله لم يكن شيء من الاحكام حكمًا شرعيًا
 مبالغة وتهويل في رد الحسم والزامة كما هو دأب المناظرة او عام خص من البعض

بشهادة التمثيل بحرمة ترك الصلوة والصوم وهو بهما **قوله** **قوله** أي فالواجب هذا
 على أنه خبر متبداً محذوف قيل عليه لو سلم أفادته انحصار الاستشهاد في النوعين
 فالمتقدم الصحيح فليست تشهد وأما المستشهد رجل وأما تان لأن أصل الاستشهاد ليس
 بواجب واجيب عنه تارة بلن القاعدة أن الأمر إذا ورد بشيء غير واجب ينصرف
 الوجوب إلى قيوده فهنا ينصرف إلى تعيين القسمين وهو المطلوب ونظيره أن
 أصل النكاح ليس بواجب مطلقاً لكن إذا أريد النكاح يجب أن يكون عند الشهود
 وأما القول بلن القسمين للاستشهاد ولا ينافي أن يكون للشهادة قسم آخر فليس
 بشيء لأن السوق لبيلن الشهادة وهو المقصود من ذلك الاستشهاد على فلو شرعاً
 وأخرى بلن قوله تعالى فاستشهدوا **قوله** **قوله** في حق الشاهد قد فسر بالنوعين فيلزم
 الانحصار لأن التفسير بيلن لجميع ما أريد بالعجل على أن نقل الحكم إلى ما ليس بمعتاد
 وهو حضور النساء في مجالس القضاء يدل على أن غيرهن ليس بمشروع قيل عليه غاية
 ذلك الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى أن غيرهما لا يعتبر عند
 التداين لكن لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك قال العلامة الفارسي رحمه الله
 هنا فاسد أماً ولا فلان هذا القسم معتبر عند الخصم في التداين أيضاً وأما ثانياً
 فلان الاستشهاد في التداين لتيسير الاختلاف والاثبات عند الإنكار والتحاكم فيكون
 المعتبر في التحاكم والقضاء وأما ثالثاً فلان الإجماع منعقد على أن هذه الآية هي
 المفيدة للاستشهاد في بلب القضاء ليس مفهوماً للانتهاء **قوله** **قوله** فلا يزداد
 التغريب بل حديث وردت في ذلك قال بعض الشافعية يلزمكم نسخ آية
 الوضوء بأدخال نبيذ التمر بين الماء والتراب ونسخ ما ذكره الله من الأحداث الناقضة
 للوضوء بما يجلب الوضوء عن القهقهة فكانكم أجزتم الزيادة على نص بأخبار ضعفي ولم
 تجيزوا بأخبار صحاح ومن زاد الحلوة على ابتي الطلاق قبل المسلس في إيجاب العدة تكميل
 المهر بخبر عمر رضي الله عنه مع مخالفة غيره له أو امتنع عن الزيادة على النص بخبر صحيح
 كان حاكماً في دين الله تعالى برأيه واجيب عنه بلن النبي في حكم الماء لأن النبي صلى الله
 عليه وسلم أشار بقوله ثمرة طيبة ومأطهور إلى أن المائة لم تزل بالقاء التمر
 فيه فيكون داخل في عموم قوله تعالى فلم تجدوا ماءً فلا يلزم النسخ وأما جعل القهقهة

من التناقض فنظير ايجاب عبادته بعد عبادته واما تكميل المهر بالحلوة فيثبت عندنا بقوله تعالى وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وبدا لآل اخر عرفت في موضعها فلا يكون من باب الزيادة على النص بخبر الواحد في شيء ﴿ قوله ﴾ على سبيل الفرضية فلا يرد ايجاب قراءة الفاتحة في الصلوة وتعديل الاركان في الركوع والسجود والقومة والجلسة وانما لم نوجب التغريب لغرابة في حديثه مع عموم البلوى والتغريض على الفساد فان قيل اذا اقتصر المصلى على الفاتحة تكون فرضا ولا قائل بالفصل واجيب بانه يقع فرضها متى به منها ومن غيرها والكلام انما هو في شرعيته فرضا فان قيل يلزم ان يكون قرائتها فرضا واجبا معاوهما متنافيان لان الفرض ماثبت بقاطع والواجب بظني اجيب بانه لا مانا فان عند تغاير الحثيتين فان اقتراضها من حيث كونها قرائنا ووجوبها من حيث كونها فاتحة على الخصوص ﴿ قوله ﴾ بل هو شرط المصلوة يعني انه لما لم تكن عبادته مقصودة لا يتصور ان يثرب عليها الثواب والاثم بها في تلك قيل وعلى هذا ينبغي وجوب النية والترتيب في الوضوء اذا كانت القصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهم وان لم ياتم تاركهما ولا يخفى عليك انه ليس بمعنى الوجوب الشرعي ﴿ قوله ﴾ بمعنى انه ياتم اه قيل عليه لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلى اثما باعتبار ترك النية والترتيب في الوضوء مع صحة صلاته كما في ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ واجيب عنه بانه مالا نظيره في الشرع فان المفهوم من وجوب شيء في شيء ان يكون تاركه فيه اثما بالنظر اليه لا بالنظر الى الغير وقوله كما في ترك الفاتحة قيل مع الفارق فان وجوبها في الصلوة وتركها فيها اثم لا في غيرها ﴿ قوله ﴾ الصلوة هي الاصل والقول بان الانسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلاثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المهر ادب الاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرفع الزيادة صحة اجزائه غير مناسب لان مراد المصنف رحمه الله الاصل بالنسبة الى الوضوء ﴿ قوله ﴾ لم يجعل تلك اى واجبات ياتم تاركها في الوضوء قيل عليه لا خفاء في ان غسل

المرفق والكعب ومسح مقدار الربع من الرأس واجب بمعنى انه لازم بدليل
 ظني وانت خبير بانه فرض عملي وعلى زعم المجتهد والفرق ان الواجب في شئ
 لا ينتفى ذلك الشئ بانتفائه بخلاف الفرض العملي فانه ينتفى بانتفائه في زعم
 المجتهد وان لم ينتفى قطعاً ﴿ قوله ﴾ اصله ثابت اقتباس لطيف بتغيير يسير
 وعند حنفى مع لطف الابهام فان اباحنيقة الامام اسم ابيه ثابت كما ان اصول مذهبه
 ثابتة محكمة وفروع فقهه عالية مشتهرة ﴿ قوله ﴾ حال المتكلم اي الذي يتوقع
 منه التكلم ﴿ قوله ﴾ لها ماى الاجازة المشعرة بالرغبة في الزواج ﴿ قوله ﴾
 والثالث قيل عليه الاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثالث ورد بان سكوته
 مع امتناعه مشر عالولا الرضا ومع وجوبه عرفا عند الرضا ليس فيما نحن فيه شئ
 منها وكيف وربما سكوت الولي لفرط الغيظ او للتأمل في صلاحيته للاذن فياذن
 وكذا سكوت الشفيع ﴿ قوله ﴾ وعند الشافعي رحمه الله المائة مجملة يعني ليس
 عطف الدرهم تفسيرها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد
 على ما قيل ولا يخفى ضعفه لان المغايرة بين المائة والواحدة لا تتغير بكون المائة
 من الدراهم والالكن القول له على مائة درهم خطأ لما فيه من عدم جواز العطف
 ﴿ قوله ﴾ بضرورة الكلام اي ضرورة طوله ومجنته ﴿ قوله ﴾ عند المعطوف
 عليه اي تميزه اعلم ان المعطوف اذا كان عدد افلا خلاف في انه تفسير للمعطوف عليه
 وبيان له ولا اذا لم يكن عددا ولا مقدرا بالعدد نحو مائة وثوب او عبد في انه لا
 يكون بيانا وتفسيرا له وانما الخلاف في صورة كونه غير عدد لكنه مقدر به او
 بالوزن نحوه على مائة درهم او قفيز حنطة فانه بيان عندنا للتعارف على السكوت
 عن مميز عدد عطى عليه الاثمان او المقادير خلافا للشافعي واستدل المصنف
 عليه بوجهين وهو ظاهر في الكتاب ﴿ قوله ﴾ على انها لا يثبتان في النمة دليل
 آخر في الباب وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلايم لفظ على لان موجب
 الثبوت في النمة ومثلها لا يثبت في النمة الا ان يكون في السلم فانه يجوز في مثل
 الثوب لضرورة حاجة المفا ليس الى رأس المال دون العبد لعدم العلم بقدره
 وصفته خلافا للشافعي رحمه الله فلا يرتكب الا عند التصريح به كالمعطوف دون

المعطوف عليه ﴿ قوله ﴾ قياسا على العدد آه لا يقال المفسر فيه ميمز المعطوف
لأنفسه فكيف يستقيم القياس عليه لأننا نقول بل نفسه بمعنى ان المعطوف عليه
يكون من جنس المعطوف درهما ودينارا او غيرها قيل عليه اللغة لا تثبت بالقياس
وان اريدنا الحكم على القياس الشرعى فلا يكون مباحنا فيه من بيان الضرورة
وانت خبير بانه من باب حمل النظر على النظر وليس من باب القياس في
شيء ومراد المصنف المعنى اللغوى وبيان المناسبة ﴿ قوله ﴾ والجامع كونهما
مقدرين قد عرفت ان هذا بيان المناسبة ووقع التعارف في نظيره وليس
بيان العلة المشتركة بين الاصل والفرع التى يبنى عليها القياس الفقهي فلا يرد
اننا نسلم ان العلة ذلك بل هى كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف
والمعطوف عليه كالتحيز والشرط فكذا التفسير في مائة وثلاثة اثواب بخلاف مائة
ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا يحتاج الى التفسير ﴿ قوله ﴾ الاجماع لغة العزم
والاتفاق يقال اجمع فلان على كذا الى عزم واجمعوا اى اتفقوا والمعنى الثانى انسب
بالمعنى المختار الشرعى والظاهر ان معناه الاصلى هو العزم ويلزمه الاتفاق اذا
صدر عن الجماعة والا فلا دليل على الاشتراك اللفظى ﴿ قوله ﴾ اتفاق امة محمد
صلى الله عليه وسلم باشتراكهم في القول والعمل على سبيل منع الخلو وهذا التعريف
يفيد ان الاجماع لا يتصور من واحد وان ذهب البعض الى ان قوله يكون حجة
فيما لم يبق غيره من المجتهدين ولا من العوام وامثالهم من اهل الكلام ولا يدخل
فيه اتفاق من دون الجميع والاتفاق الامم السالفة مطلقا وغيرهم ولا فى العقليات
من جنس المعتقدات او غيرها مما لا يتطرق اليه حكم ناجز ولا يتعلق به تكليف
بل الواجب فى الاول اثبات ما اثبت القاطع ونفى ما نفيه والسكوت عما عدا ما عديم
التجاوز عن هذا الدلالة فى معناه وفى الثانى توكيه الى انه رهن والكون معه اين
ما كن فما يتوهم من انتقاضه باتفاق الفلاسفة على قدم العالم محض سفسة اذ لو
صح ذلك فاتفاقهم عليه غير مستند الى حديث او قياس فقهي مستنبط لان الاجماع
لا يبدل من سند شرعى لا يتعد عنهما هذا. ﴿ قوله ﴾ فى عصر اى فى عصر
مالى عصر كل بعد عصر النبوة ﴿ قوله ﴾ حكم شرعى اى فرعى ما هو ذم

الشرع باصله النصوص عليه او بالقياس المستنبط منه والا فلا استناد للعقائد على الاجماع
وحجيتها فانه لا يتصور فيه ولا يفيد على ما هو المذهب المختار عند الحنفية لان سننهم
كلن قطعيا كالقران والسنة المتواترة فلا يثبت الحكم الا به ولا يضاف الى اليه ومن المستحيل
تحصيل الحاصل لابهذ التحصيل وان كان ظنيا فلا يتصور انعقاد الاجماع لان الاجماع ليس
شيئا مقصود التحصيل بنفسه بالذات شرعا ولم يرد به التكليف اصلا بل انها يحصل
شيئا فشيئا بتعاقب اراء الاحاد وتوارد اذهانهم وتشارك افهامهم في هادئة
متجددة ايس فيها من الشرع حكم بالاضطرار على العمل به وليس هذا في بل
العقائد ثم لا يمكن وقوعه فيه وحصول اعتقادهم به اذ لابد فيه من قاطع واتباع
الظن فيه غير سايف هذا فما قيل العقلي قد يكون ظنيا فبا لاجماع يصير قطعيا
كما في تفصيل الصحابة ليس بشيء لما عرفت ان الاجماع ليس مقصود الحصول
بنفسه وانما هو من ضرورات وجوب العمل بامر متجدد يتعلق به حكم ناجز من
العمل والترك يحصل بتوارد الاراء للعمل به شيئا فشيئا وتعاور الظنون به
واحد بعد واحد لا يجري في العقائد **قوله** وبعضهم وهو ابن الحاجب
ومن يحنو حذوه حتى يجب عندهم اتباع اراء المجتهدين في امر الحروب
وتدبير العساكر وحفظ الدروب واعترض عليه بان المخالف فيه ان اثم به فهو
امر شرعي والا فلا معنى للوجوب ورد بانه ليس شرعا بمعنى ما لا يدرك
لولا خطاب الشارع ونقض باصول العقائد فانها ياتم تاركها مع عدم كونه شرعا
بهذا المعنى ونحن نقول حجة الاجماع انه اهي في الاحكام الشرعية وهي المسائل
الفرعية ولا يجري حكم الاجماع في غير هالان ثبوت العقائد به غير متصور ولا معنى
له في غير هالان قح المعقولات مثل ان الذئب اقوى او الضبع وان النيل الطين ماء
او الفرات ونحو ذلك مما لا تكليف فيه اصلا **قوله** فالاجماع عليه يكون اخبارا
ومن هذا القبيل اجماعهم على امر لغوي بان الواو للجمع المطلق والفاء للتعقيب
واللام للتأنيذ اذ ليس ثبوت هذه الاحكام باجماع اهل العربية بل بتواتر النقل
عن اهل اللغة **قوله** فاجماعهم على ذلك من حيث اه قيل عليه المحسنى
الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح الخبر المصدق بل استنبطه المجتهدون من

نصوصه فيفيد الاجماع قطعته وانت خبير بان ذلك لا يعتبر من حيث انه
اجماع بل من حيث التواتر بكثرة الروايات من المخبر الذي يقف على المغيبات
فلا يكون من قسم الاجماع فانه ان ورد به نص قاطع فهو ثابت من غير احتياج
الى الاجماع والافليس للاجتهاد فيه مساع وان وقع فيحمل على السماع وايضا يلزم
منه ان يكون كل حكم ثبت بخبر الواحد مجمعا عليه ﴿ قوله ﴾ في امور ستة ذكرها
المصنف رحمه الله فيها بعد مرتبة على تفصيله وهي ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه
وهو السند وناقله ولعل اقحام كلمة في مبنى على ارادة الجنس فكانه قال والايحاث
ههنا في امور البحث الاول لاقتضائه سبب متعدد يكون عبارة عن واحد منه ولا
ريب ان الواحد من الامور ليس في ركن الاجماع بل عينه ﴿ قوله ﴾ ضرب امارة
في الكشف وغيره ان امارة غلب عنها زوجها فبلغ عمر رضى الله عنه انها تجالس الرجال
وتحدثهم فاشخص اليها لينعما عن ذلك فاملصت من هيبتهاى اسقطت الجنين
فشاورة الصحابة رضى الله عنهم في ذلك فقالوا لا غرم عليك انما انت موهوب
وماردت الاخير وعلى رضى الله عنه في القوم ساكت فقال ما تقول يا ابا الحسن
فقال ان كان هذا جهدا ربه فقد اخطوا وان قاربوك اى طلبوا قربتك فقد
عشوك اى خانوك ارى عليك الغرة فقال انت صديقي فقد استجاز على رضى الله
عنه السكوت مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر رضى الله عنه سكوته دليل الموافقة
حتى استنطقه ﴿ قوله ﴾ وغيره من الاسباب مثل تصويب جميع المجتهدين واستقرار
الخلاف بين ائمة الدين فان افتاء الحنفى بما يوافق مذهبه عند اشافعى المذهب
لا يدل على رضا الشافعى لان مذاهب العلما قد تقررت
وصارت معلومة ﴿ قوله ﴾ ولما كان الحكم عنده اى عند الساكت لان السكوت
بعد وصول الحادثة ووجوب الفتوى فيهما مع عدم التسليم يكون فسقا وامتناعا عن
اظهار الحق وتركه لواجب عليه احتشاما للغيره وعذالة المجتهدين مانعة عنه
ولا يهتمون به ولا سيما الصحابة فانه يظهر من منغاره الرد على كبارهم وقبول
الكبار منهم ﴿ قوله ﴾ وعدم الغرم عليه كل حسنا هذا التاويل برده ما اشتمل
عليه الواقعة من التفصيل على ما في الكشف ولذلك سلمه ﴿ قوله ﴾ وحديث الدرة

غير صحيح أه لان عمر رضى الله عنه كن يدعو في الشورى مع الكبار من الصحابة
فيقد مهبطاته وقوة ذهنه وينظرون ولا يهابون احدا في اظهار الحق لانهم كانوا
يعتقدون قبول الحق ويعدون اظهاره نصحا والسكوة عسلا المناظرة
في مسئلة العول مشهورة بينهم فمن المستبعد ان يكون ابن عباس رضى الله
عنهما لم يخبره بقوله مهابة وقد اشار اليه باشياء فقبلها منه واستحسنها ولكن
يقول غص بالغواص سنسنه اعرها من اعزم يعنى انه شبه العباس رضى الله عنه في رايه
ودعائه ﴿ قوله ﴾ وكلن عمر البين للحق ومن لينه وانقياده له كن يقول لاخير
فيكم مالم تقولوا ولاخير في مالم اسمع ويقول رحم الله امرا اهدى الى عيوب الحمد
لله النى جعلنى بين قوم اذا زغت عن الحق قوموفى ولما نهى عن المقالة
في المهر في خطبته قالت امرأة يقول الله عز وجل في كتابه واتيتهم احديهم فظنوا
اقتنعنا عن ما اعطانا الله فقال امرأة خاصمت رجلا فخصمته وفي رواية انه بكى
وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء في البيوت ولما اعزم رضى الله عنه على
جلد حامل قال له معاذ ان جعل الله لكم على ظهرها سبيلا فلم يجعل على ما في بطنها
سبيلا فتركو وقال لولا معا ذللك عمر وسمع رجلا يقرأ قوله تعالى والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسن بالواو في قوله
والذين وكلن يقرأ هو بغير واو قال من اقر الخ قال ابى رضى الله عنه فدعاه فقال
اقرانيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وانك لتبلغ القرظ بالفتح فقال صدقت وان
شئت قلت شهدنا وغبتم ونصرنا وخذلتهم واوينا وطردتم فكيف يستقيم لابن
عباس رضى الله عنهما ان يمتنع عن اظهار قوله وابل وجهته مهابة له ﴿ قوله ﴾
ولما شرطنا مضى مدة التامل لم ير دالشبهة قيل عليه نعم لكنه لا يدفع احتمال كون
السكوت لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك والجواب ان التصويب
والاستقرار لا يمنع عن المبلحة وطلب الكشف عن ماخذ لا بطريق الانكار
على العادة الجارية في باعثة المجتهدين في طلب الحق كما في مسئلة الجد والاختوة
والعولودية الجنين مع انه لم يكن فيهم من يعتقد ذلك على ما عرفت في موضعه
ثم ان التصويب وان اعتقد ان كل مجتهد مصيب لكنه لا يرضى غير ما يراه من هبا

لنفسه ولا ان ياخذ به غيره ﴿ قوله ﴾ اختلفوا في علة الربا علم ان علة الربا
بمعنى الباعث الداعي على تجريمه عندنا هي قصد صيانة حقوق الناس وحفظ
اموالهم وقولهم انه القدر مع الجنس فهو بمعنى المعرفي للحكم فان الكيل
والوزن يعرف الممثلة فيعرف الجواز وعدمها وعند الشافعي رحمه الله في قوله
الجديد هي الثمنية في النقدين والطعم في الاربعة والتجانس شرط عمل العلة
والمساواة تخلص من المرة التي هي الاصل عندهم وفي قوله القديم الطعم مع
الكيل او الوزن وعند مالك رحمه الله الاضرار والاقتيات وظهور قصد الصيانة
من اجل الممثلة والتفاضل في الحديث الصحيح من قوله عليه السلام الذهب
بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر
والمالح مثله مثل سوء ايسوا يد ابيد فاذا اختلفت هذه الاصناف فيبيعوا كيف
شئتم اذا كان يد ابيد اخرجه مسلم واصحاب السنن الاربعة عن عباد بن الصامت رضى
الله عنه ومثله اظهر من ان يخفى على من له ادنى فضلا عن فقيهه فذليبيد اروع وعن
محمد رحمه الله كل شئى حرم في الكثير منه فالقليل منه كذا لكوانما يجوز بيع عبد بعبد
لفرط التفاوت وخفاء مقدار الفضل ومحل في افراد بنى ادم مع وقوع الضرورة
الداعية عليه في ذلك كما قال * شعر * ولم ار امثال الرجال تغلوتوا * الى الفضل
حتى عد النبو واحد * وكذا البهايم فلن فيها من الموهنة ما يمنع عن الاحتباس مع عدم
مقياس معرفي وضع لضبط امثال ذلك والنقد ان قيم الاشياء و اصول الاثمان كانها المحاكم
القاضي المتوسط بين الاعيان المتنافرة المتباعدة وما سواها من المقدرات من
ضرورات المعيشة وحفظ الحيوة والارتقاء يدعو الى الاحتباس وتضييق الحوايج على الناس
والله سبحانه خلق كل شئى لانتفاع الخلق وام يخصه لزيد ولا لغيره ولا لغيرهما
فانه ملكه وكل الناس عباده فرغص لهم في الانتفاع والتمتع بها ومنعهم عن اختطاف
ما سبق يد غيره اليه واهل البيع لاضطرار الخلق اليه لاحتياجهم الى اعيان كثيرة في
مساكنهم ومطاعمهم وملابسهم ومراكبهم وجملة هوايجهم ومن حكمته سبحانه
خلق الدراهم والدنانير حاكمة بين الاعيان ومقومة للاموال ومعرفة للمراتب
وعلاوة للمقادير ومهاجر ان لا منفعة في ذاتها ولا غرض في اعيانها لو لم يكن يضطر

الحلق اليهما عند عجزهم عما يحتلجون اليه ويملكون ما يستغنون عنه فاعتبر ذلك
 عن يملك الحنطة ويحتاج الى مركوب او بالعكس فلا بد بينهما من معاوضة لابد
 من تقدير العوض اذ لا يبدل هذا امتاعه بكل مقدار من هذا ولا مناسبة بينهما في
 الوزن والصورة فلا يدري ان الحنطة بمساوي المركوب وبها لا يرضى صاحبها
 بالمركوب مثلاً ولا صاحب الدابة بالحنطة فهو معنور في بيعه بنقد ليحصل النقد
 ويتوصل به الى مقصوده وما يرضاه فانه وسيلة الى الغير ولا غرض صحيح في عينه
 ويقع من الاموال موضع الخرف من الكلام جاء لمعنى في غيره وموقع المرات
 من الالوان فيتوسط بينهما فيقال هذه الحنطة تساوي مائة والمركوب مائة فيعرف
 تساوياً وكذلك شأن جملة الاموال فوضعه لذلك دون غيره فمن كان معه نقود
 وعامل بهام مقصودة كان غرضه جمعها ويتخذ غاية لعمله فيبقى النقد مقيداً ينزل
 منزلة المكثور ويكون كتقييد الحاكم وحبس القاضي والبريد والموصل الى الغير
 ومن اتخذ منها الاواني وغير ذلك كل كمن استخدم القاضي في الكنسي والحياكة
 والاختطاب وغير ما من الاعمال التي يقوم بها اداني الناس فيكون ظلهما ووضع الشئ
 في غير موضعه واهمالاً للحكمة وايضاً عا للفترة التي فطر الله عليها ذلك لان الخنزير
 والحديد والرصاص والتخمس ينوب مناب الذهب والفضة في حفظ المبيعات
 عن ان يتبددوا انما الاواني لذلك ولا يكفي الخنزير والحديد لما هو المقصود الذي
 اريد من النقود فمن اتجر في عينها فقد اتخذها مقصودة على خلاف خلق
 الله سبحانه والحكمة فيه فيكون كفران النعمة واضاعة حقوق العباد بحبسه وهذا سر
 تحريم الربا والحكمة فيه ومن لم ينكشف له هذا بعين البصيرة كشفته الترجمة
 الالهية كما قال الله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل
 الله فبشرهم بعذاب اليم وقال النبي صلى الله عليه وسلم من شرب من انية ذهب
 او فضة فكانها يجر جر في بطنه نار جهنم فسد الشارع طريقه بتحريمه الايدي ابيد
 مثلاً بمثل ورخص في سائر الاجناس فان من له ثوب لا يقدر ان يشتري به طعاماً
 او دابة اذ ربما لا يرضى صاحب الطعام والدابة بالثوب فهو معنور في بيعه
 بنقد ليحصل النقد فيتوصل به الى مقصوده فانها وسيلة الى الغير وانما جاز بيع

احد التقدين بالاخر لمخالفتهم وتفاوت مقدارهما كثرة وقلة فيصرف في الحاجات
 قليلا قليلا ففى المنع عنه ما يشوش المقصود وامامتنا لافين حيث انه لا يرغب
 فيه عاقل ولا يشتغل به تاجر فانه عبث بجري مجرى وضع الدرهم على الارض
 واخذ عينا ولم يمنع صاحب الجيد لانه لا يرضى بمثله من الردى فلا يخلق في
 ذلك على العفلاء وكذا الاطعمة وسائر الاعيان خلقت لتنفذ بها او يتداوى او
 ينتفع في غير ذلك بها فلا ينبغي ان تصرف عن جهتها فلن فتح بلب المعاملة فيها
 لاعلى هذا الوجه توجب تقييدها ومنع عن الانتفاع بها فيبقى ان يخرج عن
 المستغنى عنها لهذا لعن الله المحتكر وورد فيه الوعيد والتشديد فانظر
 حسن وضع الشريعة ومواخاتها الحكمة الالهية حيث منع الاتجار فيها بدون
 المماثلة لافى الجواهر الغالية القيمة مع غلوها لكونها قيم الاشياء واصول الاثمن
 والحاكم المتوسط بين الاعيان وماسواه من المقدرات من ضرورات المعيشة
 وحفظ الحيوة وقد اوردنا هذا الكلام تشوقا لوان لم يكن هذا التفصيل مقتضى
 المقام والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب ﴿ قوله ﴾ فى العيوب
 الخمسة فى مذهب الشافعى رحمه الله هى الحب والعنة فى الزوج والرتى والقرن
 فى المرأة والجذام والبرص فيها وقيل المشهور من مذهبه فيه ستة سادسها
 البهق هو بياض رقيق يعتري البشرة لسوء المزاج الى البرودة وغلبة البلغم على
 الدم ويعتري الجلد السواد لمخالطة المرأة السوداء على الدم وفيها سوى ما
 ذكر البخر وهو نتن الفم والرتى امرأة لا يمكن جباؤها والقرن عظم فى فرجها وفى
 الهداية والكافى والمحيط وغيرهما ان المرأة تنخير فى عيوب الزوج لاهو فيها عند
 محمد رحمه الله ﴿ قوله ﴾ وعند البعض غسل الاعضاء القائل بوجوب الوضوء
 هو ابو حنيفة رحمه الله واصحابه ولا يخفى ان غسل المخرج واجب عندهم فكيف
 يصح ان يقال ان شمول الوجود قول ثالث لم يقل به احد فان المراد منه
 وجوب غسل المخرج والوضوء كما ان شمول العدم تركهما جميعا اللهم الا ان يقال
 الخلائق فيما كان قليلا دون قدر الدرهم ويثبت ان الشافعى يوجبها ايضا ﴿ قوله ﴾
 وقال بعض المتأخرين انه هو سيف الدين الامدى وتابعه ابن الحاجب رحمه الله

وهو مختار فخر الدين الرازي رحمه الله **قوله** **﴿** والاجاز اذ ليس فيه خرق
الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالف من وجه اخر قال
الامدني رحمه الله في الاحكام فان قيل كل من القولين لا غير قائل بالتفصيل فهو
قول لم يقل به قائل فيكون باطلا فلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به ولا
لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيه قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان
على نفى التفصيل فالقول بالتفصيل خرق لاجماع فلنا ممنوع فان عدم القول
بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان
بنفى التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففي التفصيل تخطية كل من الفريقين في
بعض ما ذهب اليه وهي تخطية الامة فيمتنع فلنا الممتنع تخطية كل من الفريقين
فيما اتفقوا عليه لا تخطية كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل
وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مملوفا لاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث
يصالح الزام الخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان منه به هذا وهو بيان حسن
قوله **﴿** ان كل يكون اي الوجوب ان كان ثابتا في الضمار يكون
ثابتا في الحلي **﴿** قوله **﴿** ان القول الثالث مستلزم قيل عليه ثبوت احد
الشمولين بالاجماع في مسألة الزوج مع الابوين او الزوجة غير مسلم لصديق
لا شيء من الشمولين بجميع عليه لما فيه من مخالفة البعض وقد قال شريح
القاضي ومن تابعه بثلاث الكل في زوجة ابوين دون الزوج ومحمد بن سريين
في زوج وابوين دون الزوجة وكلاهما من اعيان التابعين وكذا الاجماع بشمول الوجود
ولا شمول العدم في الامثلة الباقية واجيب بان القول ان للامثلث الكل في المسئلتين شمول
والقول بان لها ثلث الباقي شمولوا اذا كل مدعى كل منهما شمول واحد على
التعيين كان منهم اجماعا على ان الحق احدهما لا غير بالضرورة ومن انكره فقد
انكر البديهيات واما ما ذكره من السند فمدفوع بان صدق قولنا لا شيء من
الشمولين بجميع عليه به عزل عن مناقضة احد الشمولين ثابت بالاجماع على
الانفصال الحقيقي بل الذي يناقضه ان يقال لا شيء من الشمول بثابت او كلاهما
ثابت حتى يلزم الاجتماع او الارتفاع فتأمل فيه **﴿** أقول الثالث المعروف
عند آئمة النقل الموثوق بهم كالحافظ ابى عمرو بن عبد البر وغيره ان في هذه

المسئلة ثلثة اقوال فحسب الاول ان اللام مع كل واحد من الزوجين ثلث الباقي من فرضهما وهو قول عمر وعثمان وابن مسعود وزيد بن ثابت وعامة الصحابة والفقهاء السبعة والائمة الاربعة وجهه ورالعلماء واصح الروايتين عن على رضى الله عنه لئلا يلزم تفضيل الانثى على الذكر المساوى لها في الجهة والقرب على خلاف وضع الشرع والثالث ان لهائلث جميع المال في المسئلتين وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما وشريح القاضي وداود الظاهري ومختار ابى الحسن محمد بن عبد الله المصري الفرضى المعروف بابن اللبلان ومروى عن على ومعاذ بن جبل وابن سريين اخذا بعموم قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث والثالث ان لهائلث الجميع مع المرأة اربعة من اثنى عشر وللأب خمسة ولهائلث الباقي مع الزوج لئلا يلزم بخس الأب الى السدس مع توفير حفظها ذكره ابن كثير وفخر الدين الرازى في تفسيرهما وجعلوه قول ابن سريين وجعله القرطبي مع ابن عباس رضى الله عنهما فها في التلويح والمسلم وغيرهما من تربييع الاقوال وتعكيس قول ابن سريين غلط **قوله** في الضمار في القاموس ككتلب من المال الذى لا يرجى رجوعه ومن العذاب ما كلن ذا تسوين ومن الدين ما كلن بلا عجل وقولهم جعل ضمرا وناقصة ضمارة هذا **قوله** ولو كلن امر او احدا فليس حكما شرعيا معناه بالاغماض من عدم كونه واحدا حقيقيا وقيل مع ذلك فليست العلة حكما شرعيا بمعنى ما لا يدرك لولا غلط الشارع بل قد تستنبط ورد بل العلية لاحالة من الاحكام الشرعية وانما الخلاف في دخولها في الحكم التكليفي وعدم دخولها بل هو من الحكم الوضعي وبالمجمل قلها كلن القيلس من الادلة الشرعية واحدى الاربعة لا يمكن ان يقال ان العلة ليست حكما شرعيا بذلك المعنى وكأنه توهم ان الحكم الشرعى لا يكون الانصاف رجا من الكتاب او السنة وكون اتفاق القولين على نفى الربوا في غير الجنس حكما شرعيا ممنوع بل عدم الربوا فيه عدم اصلى لاهكم شرعى نعم جواز البيع متفلا في غير الجنس حكم شرعى ولكن الكلام ليس فيه **قوله** كجواز النفل دون الفرض في الكعبة اه هذا ليس مذهبا للشافعى رحمه الله بل

منهجه الجواز مطلقا الا الى البلب اذا كان مفتوحا والعتبة غير مر تفعة ولا ستره
 دونها قد مر مخررة الرجل على ما عرف في كتب اصحابه والمصنف رحمه الله صرح
 به في شرح الوفاية وغيره **قوله** **﴿** وكبيع الملاقح **﴾** قيل عليه هذا خارج
 عن المبحث فلن بطلان بيع الملاقح **مسئلة** **﴿** مجمع عليها والبيع بالشرط **مسئلة**
 مختلف فيها لا تعلق لاحديهما بالاخرى ورد بان **المسئلة** يصدق عليها ان محل
 الحكم اكثر من واحد والاختلاف فيها بل ان عدم افادة الملك هل يشملها او يقتصر
 على واحد منها وابو حنيفة رحمه الله قائل بعدم الافادة في بيع الملاقح وافادته
 في البيع بالشرط والشافعي رحمه الله قائل بعدم افادته فيهما وعدم اتفاقهما على
 عدم الافادة في صورة بعينها وكون **المسئلة** الاولى مجمعا عليها لا يمنع عن دخول
المسئلتين في هذا القسم اذا لم يقدر بل لا يكون شيء من الصورتين مجمعا
 عليه واشتراكهما في النهى عنهما يكفي في تعلق احديهما بالاخرى ولا يضر
 تفاوتهما بالبطلان والفساد **قوله** **﴿** يفيد الملك عند ابى حنيفة رحمه الله
 الى ملك التصرف دون الرقبة عند اتصال القبض به في المجلس او باذن البائع
 حتى يكون مضمونا لو هلك عند المشتري على خلاف فيه وجوب فسخه والا
 فنه القول غير صحيح لان البيع بالشرط لا يقول ابو حنيفة ولا الشافعي رحمهما
 الله انه يفيد الملك بل هو باطل عندهما الا ان الشافعي رحمه الله استثنى بيع الامة
 فقط استدل لا لا يحدث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين في شراء برير قوتقديما
 للخاص على العام على ما هو منهجه وقد اخرج الطبراني في معجمه الاوسط
 في هذا البلب حكاية قال حدثنا عبد الله بن ايوب المقرئ قال حدثنا محمد بن
 سليمان الذهلي قال حدثنا عبد الوارث بن سعيد قال قدمت مكة فوجدت
 بها ابانيفة وابن ابي ليلى وابن شبرمة فاتيت ابانيفة فسالته عن البيع والشرط
 فقال البيع باطل والشرط باطل ثم اتيت ابن ابي ليلى فسالته فقال البيع جائز
 والشرط باطل ثم اتيت ابن شبرمة فسالته فقال البيع جائز والشرط جائز فقلت
 سبحن الله لثلاثة من فقهاء العراق اختلفوا في **مسئلة** واحدة فاتيت ابانيفة فذكرته
 فقال ما ادري ما قال حدثني عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى

واخرج هذه الحكاية
 ابو سليمان محمد بن
 ابراهيم الخطابي في
 كتاب معالم السنن
 مختصر اقال حدثني
 محمد بن هاشم عن
 عبد الوارث بن
 سعيد واخرجه ابر
 اهيم بن عبد الرحمن
 الفزاري في باب بيع
 وشرط * ومحمد بن
 الحسن الواسطي عن
 طريقه وغيرهم * منه
 رحمه الله تعالى

الله عليه وسلم انه نهى عن البيع والشرط بالبيع باطل ثم اتيت
 ابن ابي ليلى فذكرته فقال ما ادرى ما قال احدثنى هشام بن عروة عن ابيه عن
 عائشة قالت امرني النبي صلى الله عليه وسلم ان اشترى بريقة على ان يكون
 الولاء لهما اليها البيع جائز والشرط باطل ثم اتيت ابن شبرمة فذكرته فقال ما
 ادرى ما قال احدثنى مسعر بن كدام عن معارب بن دثار عن جابر رضي الله عنه
 قال بعث من النبي صلى الله عليه وسلم ناقه وشرطت حملها الى المدينة البيع جائز
 والشرط جائز ورواه الحاكم وعبد الحق في احكامه والخطاب وغيرهم وهذه
 ثلاثة مذاهب مستدل عليها والرابع مذهب الشافعي رحمه الله فانه وافق ابي
 حنيفة رحمه الله واستثنى بيع الامة فقط ترجيحاً للخاص وهو حديث عائشة على
 العلم وهو حديث عمرو بن شعيب فيهما تنولاه لان العلم ظني الدلالة عنده
 واجاب عما تنسك به ابن شبرمة بان شرط الحملان لم يكن في صلب العقد ونحن
 نقول مع ذلك ان العلم قطعي للخاص يقاوم في الدلالة فينظر في اسلب الترجيح
 فنقدم ما فيه الوجوب او الحرمة وناخذ به على ما فيه الاباحة تحاشياً عن تكرار
 النسخ او ما في معناه فلعل جواز البيع والشرط في حديثي جابر وعائشة رضي
 الله عنهما كل على الاباحة الاصلية ثم رفعت بموردين النهي دون العكس لئلا
 يلزم التكرار لمان الاصل في الاشياء الاباحة وأورد على الشافعي رحمه الله
 بن حديث عمرو بن شعيب من قبيل المرسل عند اكثر اصحاب الحديث
 وهو لا يرى المرسل حجة وذلك لان المراد من جده اما جد شعيب فيكون عبد الله
 بن عمرو بن العاصي ولم يدركه شعيب واما جد عمرو بن شعيب فيكون محمد
 بن عبد الله وهو تابعي لم يدرك النبي صلى الله عليه وسلم وعلى التقديرين
 يكون الحديث مرسلًا والاسناد منقطعاً واجيب بان ذلك اذا لم يصرح بجدايه
 وقد ورد مصرحاً فيما اخرجه ابوداود والترمذي والنسائي ولا يذهب عليك
 انه اذا صح عدم ادراك شعيب جده عبد الله فلي فائدة في التصريح باسمه نعم
 حسنة الترمذي وصححه وله متابعت اخر ثم اذا كان الاجماع المركب اجماعاً
 شرعياً مطلقاً كيف يصح للشافعي رحمه الله ان يخالف الفقهاء الثلاثة العراقيين

السابقين عليه واحداث قول آخر يخالفهم فيه ﴿ قوله ﴾ وصاحب البدعة
يدعوا الناس قال شمس الاثمة ان كان لا يدعوا الناس اليها لكنه مشهور به فقد
قال بعض مشايخنا فيما يضل فيه هو لا يعتبر بقوله لانه انما يضل اخالفته نصا موجبا
للعلم وكل قول كل بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت
الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذ اكل مقبول الشهادة في الاحكام قال
والاصح عندي انه انما كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا افاما
اذا كان مظهر للهوى فانه لا يعتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذى به قبلت
شهادته لا يوجد ههنا فانها تقبل لانتفاء تهمة الكذب على ما قال محمد رحمه الله قوم
عظموا الذنوب حتى جعلوها كفر الا يتهمون بالكذب في الشهادة وهذا يدل
على انهم لا يؤتمون في احكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه ﴿ قوله ﴾ لا يكفر
بالمخالفة قبل تمام انعقاد الاجماع ببقاء واحدا والمقابلة بين النوعين تقتضى
شمول هذا الحكم ما بعد تمام الانعقاد واهل التحقيق من الخنفية وغيرهم على
عدم تكفير منكر حكم الاجماع في الفصول كلها لظهور الوهن في دلائله وشيوع
الخلاى في جملة اقسامه اذ ما من نوع منه الا وفيه تخلف من اجل العلماء وسياتي مزيد
البيان في محله ﴿ قوله ﴾ بالصحابة وهم داود بن علي بن خلف الظاهري
واتباعه واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لانهم المخاطبون بقوله تعالى كنتم
خير امة اخرجت للناس تاملون بالمرء وفيوتنهون عن المنكر ﴿ قوله ﴾ بعقبة
الرسول عليه السلام وهم الزيدية والامامية ﴿ قوله ﴾ باهل المدينة قوم مالك واتباعه
وقد اوله بعضهم بحمله على تقديم رواية اهل المدينة على غيرهم وهو ممنوع
وبعضهم بحمله على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والمد والصالح وامثل ذلك
دون غيرهما واستدل عليه بقوله عليه السلام المدينة تنفى عنها كما ينفى انكبر خبيث
الحديد والخطا من الحبث فكان منتفيا عنهم فيجب متابعتهم ولانها دار المجرى وموضع
النبوة ومستقر الاسلام والايمان ومجتمع الصحابة وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا
يجوز ان يخرج الحق عنهم واجيب بلى هذه الوجوه تدل على زيادة فضلها
ووفور شرفها لا على هجيتها اجماع اهله اذون موافقة غيرهم على انهم لم يدل

اذا نقل الاجماع تواترا
ويكون اجماعا قطعيا
بل اخص من ذلك
بان يصير من ضروريات
ديان الدين
كالخمس عند كثير فاما
اذا كان انما يظن الا
جماع ظنا فلا ولد اصر
هو ابان منكر وجودها
لا يكفر * فاح انقدر
من بلب صدقة الفطر

على حجة اقوال ائمتهم وعورض بركة فانها شتملة على الكعبة البيت الحرام
وقبله الاسلام والمسجد والمقام وزمزم والصفاء والمروة ومواضع الناسك والمشاعر
ومنزل ابراهيم ومنشاء اسماعيل ومولد نبينا عليهم الصلوة والسلام حتى اقسام
سبحانه بهذا البلد الحرام وقيل بحلول الرسول عليه السلام مع ان اجماع اهلها دون
غيرهم ليس بحجة ولم يذهب اليها احد قال في الكشف الكبير فمر فئا انه لا اثر
في ذلك للبقياع بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب
قاطنين قال رجل من اهل المدينة لاخر من اهل العراق من عندنا خرج العلم
فقال العراقي نعم لكنه لم يعد اليكم **قوله** وعند البعض لا يشترط اتفاق
الكل وهو محمد بن جرير الطبري وابو الحسين الحياطي وهو رواية عن احمد بن
حنبل وقال ابو عبد الله الجرجاني وابوبكر الرازي الجصاص رحمهما الله من اجتهادنا
الحنفية ان سوغت الجماعة الاجتهاد لا يخالف كل خلافة معتد به مثل خلاي ابن العباس
رضي الله عنهما في توريث الام ثلاث جميع المال مع احد الزوجين والاب والا
فلا يعتد بخلافه مثل خلافه في تحريم ربا الفضل وخلاي ابي موسى الاشعري
في انتقاض الوضوء بالنوم وقال ابن الهمام رحمه الله والذي صححه شمس الائمة
السرخسي رحمه الله واختاره ان الواحد المخالف لو سوغوا له الاجتهاد لا يثبت
حكم الاجماع وان لم يسوغوا لا يصير المحل مجتهدا فيه قال واليه اشار ابوبكر الرازي
رحمه الله لان ذلك خلاي لا اختلاف **قوله** فجعلوا الخلاي المتقدم مانعا
في المحيط وغيره ان الاجماع المتأخر لا يرفع الخلاي المتقدم عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله وروى الكرخي رحمه الله عن ابي حنيفة رحمه الله انه لو قضى
القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينقض هذا الحكم قاض اخر لانه قضاء
في فصل مجتهد فيه وذلك قول الجمهور وقال محمد رحمه الله لا يكون مانعا قال
شمس الائمة في جواب ابي حنيفة رحمه الله دليل على ان عنده لم يرتفع الخلاي
السابق وانه منع من انعقاد الاجماع المتأخر حيث صح القضاء ولم ينقض وقال
بعضهم بل انما يدل على انه اجماع مختلف فيه فانه عند اكثر العلماء ليس باجماع
وعند من جعله اجماعا فيه شبهة فيمنع القضاء به لانه بمنزلة خبر الواحد لا يكفر

وذكر ان رجلا من
اهل المدينة قال عند
ابي حنيفة رحمه الله
اهل العراق هم اهل
الشقاق فقال ابو حنيفة
رحمه الله ومن اهل
المدينة مردوا على
النفاق * منه رحمه الله

جلعده ولا يضل وفي فصول الاستر وشنى رحمه الله فيه روايات اظهر هان لا
 ينفذ وفي قضا الجامع انه يتوقف على امضاء قاض اخر ان امضى نفذ وان ابطل
 بطل وهذا الوجه الاقوال وقال المحصاف رحمه الله للقاضى ان ينقض القضا ببيع
 ام الولد لانه مخالف لاجماع التابعين فقيل هذا قول محمد رحمه الله واما على
 قولهما فلا ينقض هذا قوله وهو ان يثبت الحكم اى الحكم الشرعى لا
 الدينوى ولا العلقى ولا الاعتقادى لما ان الاجماع ليس مقصودا للحصول بنفسه لوضع
 الحكم فانه تشريع مردود على صاحبه بل انما هو من ضرورات الاخذ بدليل
 ظنى شرعى من خبر الواحد والقياس فى حادثة متجددة يتعلق به حكم ناجز
 يضطر فيها فى العمل باحد طرفى الفعل والترك وليس فيها نص من الشارع
 قوله حتى يكفر آه المحققون من الحنفية وغيرهم على عدم تكفير منكر
 حكم الاجماع فى الفصول كلها ما لم يصاحبه الدلائل القاطعة من نص الشارع من
 الكتاب او السنة المتواترة كافتراض الصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج
 وحرمة الميتة والدم ولحم الخنزير قال القاضى الامام ابو زيد الدبوسى
 رحمه الله فى التقويم لم نبال بخلاف الروافض ايا نافي امامة ابي بكر رضى الله عنه
 وبخلاف الخوارج فى خلافة على رضى الله عنه لفساد توليهم وان كنا لا تكفرهم
 للشبهة وقال صاحب الميزان رحمه الله انكار ما هو ثابت قطعاً من الشرعيات
 بان علم بالاجماع والخبر المشهور فالصحيح من المذهب انه لا تكفر به انتهى
 وقال ام المومنين رحمه الله فشا فى لسان الفقهاء ان خارق الاجماع يكفر وهو باطل
 قطعاً فان من ينكر اصل الاجماع لا يكفر والقول فى التكفير ليس بالهين وقال نعم من
 اعترف بالاجماع واقرب بصدق الجمعيين فى النقل ثم انكر ما جعوا عليه كل هذا
 تكذيباً للشارع وهو كافر والقول الضابط فيه ان من انكر طريقاً فى ثبوت الشرع
 لم يكفر ومن اعترف بكون شىء من الشرع ثم حجه كل منكر للشرع كانكره
 وقال صنفى الدين الهندى رحمه الله فى النهاية جاهد الحكم الجمع عليه من حيث
 انه مجمع عليه باجماع قطعى لا يكفر عند الجماهير خلافا لبعض الفقهاء وانما قيدنا
 بالاجماع القطعى لان جاهد حكم الاجماع الظنى لا يكفر وفاقا انتهى والنقل فى هذا

وذكره ابن الهمام
 رحمه الله فى فتح
 القدير * منه رحمه الله

الباب واسع وأما منكر امهات الشرايع من الصلوات الخمس ونحوها فانهما يكفر
 لانكاره النصوص القطعية المصاحبة للاجماع فيها لان حيث انه انكار حكم الاجماع
 وقد حققنا هذا في شرح العقائد بما لا مزيد عليه فلرجع اليه ﴿ قوله ﴾ سبيل
 المؤمنين لا يمكن آه لا يقال له لا يجوز ان يراد منه سبيلهم في متابعة الرسول
 او مناصرته او الاقتدابه فيما صاروا به مؤمنين كيف وقد نزلت الآية في طعمة
 بن ابي رقي حين سرق درعا وارثه ولحق بالمشركين لأننا نقول ترك المتابعة
 في ذلك عين مشاققة الرسول فيكون تكرارا والعبرة لعموم اللفظ وإطلاقه
 لا لخصوص السبب وموقع الحكم ﴿ قوله ﴾ فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين
 لا يخفى ان الآية انما تدل على حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين واماد لالتها
 على وجوب اتباع سبيلهم ففيه تأمل ولأدليل على وجوب اتباع سبيل من السبل
 غير ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم وذكر السبكي رحمه الله ان الشافعي رحمه
 الله هو الذي استنبط الاستنباط لآل بهذه الآية على حجية الاجماع ولم يسبق اليه وحكى انه
 تلا القرآن ثلاث مرات حتى استخرجه روى ذلك البيهقي رحمه الله في المدخل
 وساق فيه حكاية غريبة طويلة بسنده ولم يدع القطع فيه انتهى واعترض عليه بان
 المطالب القطع ومنه ان عمومات الكتاب وظواهره ليست بقاطعة وانما ثبتت
 بوجوب التمسك بالظواهر والعمل بها بالاجماع فيكون دوريا وللحنفية
 ان يقولوا ان حكم اعم والظاهر عندنا هو ثبوت الحكم فيما تناوله قطعاً ويقينا
 على ما حققناه في محله وقد يجلب بان وجوب العمل بالظواهر لا يتوقف على الاجماع
 بل على ان العدول عن الظاهر الى خلافه بلا دليل خلاف المعقول ولا يخفى ما فيه ﴿ قوله ﴾
 كل ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم غير سبيل آه وهو ظاهر وذلك لان الوعيد
 متناول لكل واحد من بشاقى الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين وثابت حكمه
 في كل واحد منهما فان العطف يوجب الاشتراك في الحكم فسقط ما قيل انه لاجابة
 اليه لظهور قرينة العطف ﴿ قوله ﴾ لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره
 وهو مما اجمع عليه اهل الحق قاطبة وان استصعبه اخلاف اتباع الاشعرية الان
 الحكم على الكل يكون حكماً على الجزء لو كان عينه ولا يظهر ذلك من عدم كونه

غيره ﴿ قوله ﴾ فهذه الغيرية آه قيل عليه انا لان منع ذلك من جهة انه لا يصالح
 انعطى بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا محصور له بمائتات ايمان الرسول به
 يشمل الاجماع وغيره قلت الاجماع انما يكون من مصادف سبيل المؤمنين اذا
 ثبت كونه حجة ولم يثبت بعد ﴿ قوله ﴾ هي العدالة ولا خلاف بين ائمة من
 الحكماء والصوفية في انها الرابعة من اصول الاخلاق الفاضلة وانها وقع الخلاف فيما
 بينهم في انها كيفية مركبة من الثلاثة الاول او كيفية بسيطة حاصلة بعد حصول
 التوسلث الثلاثة وبالجمل هي انبل الجماعة وجرت ابيات من الصوفية وغيرهم
 يتبين منها انها فضيلة براسلوا نقول بان امهات الفضائل هي هذه الثلاثة تقصير
 فلا تكن من اصحابه والى هذه الاصول الفاضلة وقعت الاشارة في قوله عليه السلام خير الامور
 اوساطها ﴿ قوله ﴾ غير معلوم قيل عليه مثل هذا يريد على كل ما ادعى نواتر
 معناه الكلية في حينه انعم وما تعدى عن حده فالحكم شامل له ﴿ قوله ﴾ فلا يجوز
 بعد ذلك مخالفتهم قيل عليه وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وانه لا يدل على
 حجية قول مجتهدى عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوهمي مهالا يطلع
 عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر اخر قبله وبعده وان اكمل الدين
 هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد
 لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن ورد بان مذكرو المصنف من الايات يدل على
 حجية ذلك على القطع والبتان وان غاية عدم اطلاع البعض هو السكوة عن الحكم
 وهو لا ينافي كونه اجماعا وايضا ان المصنف لم يدع ان وجوب الاتباع يستلزم
 القطع بل يدعى ان اتفاق جميع المجتهدين في عصر على حكم بحيث لا يتصور
 اجتماعهم على الضلالة يستلزم القطع وان اتفاق المجتهدين في عصر على حكم قطعاً لكن
 دال على حجية اجتماع مجتهدى كل عصر قطعاً وان التخصيص بلا دليل لا يجوز والقول
 بان كون اتفاقهم مستلزم للقطع مستدل عليه بوجوب الاتباع ممنوع بل الدليل
 عليه النهى الوارد عن التفرق ﴿ قوله ﴾ المتفق عليه نوعان اهلل عليه
 المتفق عليه لا يحصر في النوعين لان ما لم يتفق عليه جميع الناس بل بعضهم
 اقسام كثيرة لا تدخل تحت المحصر وذلك ظاهر ورد بان المبحوث عنهما اتفق

* شعر * اصول خلق
 فيك اهد عدالت
 * بس انكه حكمت
 وعفت شجاعت *
 كسى كومتصف كرد
 بد ين چار * حكيم
 راست گفتار ست
 كر دار * كلشن راز

عليه المسلمون فيما لانص فيه اما ان يكون ما اتفق عليه جميع الامم واتفق عليه جميع المجتهدين منهم وهو المعتبر في ثبوت الحكم قطعوا ما اتفق غيرهم من امة محمد صلى الله عليه وسلم فلما لم يكن معتبرا كان كالعديم ﴿ قوله ﴾ تعالى فلو لانفر من كل فرقة آه قيل عليه هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غيرهم والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسمعهم مخالفته وان وجوب العمل لا يستلزم القطع على انه يوجب حجة قول مجتهد واحد على القطع في عصر ليس فيه غير بل كونه بينة على الحكم في هذا العصر ورد بانه لما قام حجة لا يسمع المجتهدين وعلى غيرهم مخالفته بما سبق من الايات الدالة على ذلك وان النهي عن التفرق والاختلاف يعم ما كل من حيث العمل وما من حيث العلم وهو ظاهر والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يقدح فيه ولعل المصنف رحمه الله يلتزم حجة قول ذلك الواحد على ما هو مذهب البعض ﴿ قوله ﴾ وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم آه اورده عليه بان المراد عدم الاضلال بالجاوب بالقسر الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثير اما يقع الخطاء لجماعات العلماء ولا دليل على تعيين المجتهدين في عصر وانه انما ينفي وقوع الاضلال من الله تعالى وهو لا يستلزم نفي وقوعه من النفس او الشيطان واجيب بان مطلق الهداية ينصرف الى كمالها وانما يحصل لجميع المجتهدين في عصر لا من سويهم من الجماعات فتكون مانعة عن الوقوع في الخطاء والاضلال فيما اجمعوا وان الله اذا هدى قوما فلا مضل لهم كما قال سبحانه من يهدي الله فباله من مضل والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ﴿ قوله ﴾ تعالى ونفس وما سواها آه تنكير النفس اما للتكثير كما في قوله علمت نفس والمراد كل نفس او للتعظيم والمراد نفس الرسول او ادم عليهما السلام وتسويتها نشاؤها وابداعها مستعدة لكذا لانها الممكنة لهلوا الهامها الفجور والتقوى افهامها وتعريفها لهلوا التمكن من الايمان بهما وتزكيتها انما هو بالعلم والعمل وتوسيتها نقصانها واغنائها بالنفس والجهل كذا في التفسير وهو ملحوظ من الكشاني وارتضاه فخر الدين الرازي والبيضاوي وغيرهما واعترض عليه بلن ليس معنى الالهام ان يعلم كل شر وخير ولا اختلاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين

من الامت في عصر ولا دلالة في الايات على هذا المطلوب ولا يخفى ان الهام الامر بن
 لما كل من الله تعالى فلفتصل النفس المزكاة بالعلم والعمل التي منها نفوس
 المجتهدين به ظاهر كيف فلان التزكية شرط الاجتهاد وليس من ضرورته ان يعلمه
 كل شروخير ﴿ قوله ﴾ وايضا العلماء اذ قيل نعم لكنه راجع الى ماسبق من ان
 الاحاديث الدالة على حجية الاجماع المتواترة البغنى والمصنف منع ذلك فيما
 سلف ورد بان منشاء هذا عدم الفرق بين النصوص المعلومة المحققة وغيرها
 والاحتجاج مبنى على الاحتم منها كيف فان الاستدلال السابق كان بالاحاديث
 المعدودة المعلومة الوجود فمنع المصنف رحمه الله بلوغها من التواتر وهذا
 الاستدلال بعد وقوع اجماعهم على كون الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان
 قطعية الحكم انما هي بقطعية الدليل فهذا القول منهم مع عدم تصور تواطؤهم
 على الكذب دليل على وجود دليل قطعي لهم واذا ليس بمثلوفهو الحديث
 وان ام نطلع على خصوصياته هذا ﴿ قوله ﴾ على ان الاجماع النى اه دفع
 لما عسى ان يقال ان علماء الامة لم يقع منهم الاتفاق على ذلك فن منهم من خصه
 باجماع العترة الطاهرة ومنهم من خصه باهل المدينة ووجه الدفع ان الاجماع النى
 ثبتته حجة هو اخص من كل ذلك فيدخل المجتهدون من العترة الطاهرة واهل
 المدينة بخلاف غير مورديانه قد لا يوجد في بعض الاعصار مجتهد من العترة
 واهل المدينة قوا ايضا بان من علماء الامة من خصه بالصحاب قوا منهم من خصه ببا ناص
 عليه الكل ف، قول لم يسبق فيه خلاف ومنهم من انكره بالكلية ﴿ قوله ﴾
 فادلتهم تدل على مطلوبنا آه قيل عليه دليل من شرط العترة اشتمال اجماعهم على
 قول الامام المعصوم عن الخطا والكذب ورد بان الاجماع من العترة يجب ان
 يكون حجة عندهم وان لم يشتمل على قول الامام المعصوم والافنى قوله كفاية
 وفيه غنية عن الاجماع فيكون لغوا ﴿ قوله ﴾ اجماع الصحابة ومثلوه باتفاقهم على
 على خلافة ابي بكر الصديق رضى الله عنه ولما ورد عليه مخالفة على وفاطمة
 والزبير بن العولم وسلم بن الفارسي وحنيفة بن اليمان وسعد بن عباد الانصاري
 في قوموا بى سفيان بن حرب في بنى امية وغير اولئك اجابو عنه بان الخلافة

لم تكن ثابتة بالاجماع قبل موافقة هؤلاء المتخفين عن البيعة بل بالبيعة من الاكثر
 وهي كافية لانعقادهم لم يرجع على رضى الله عنه رجوع اولئك الاقوام كلهم الى ما اتفق
 عليه العامة فقررا لاجماع وتاكدت البيعة به وفيه نظر اما ولافان عليا رضى الله عنه انما
 رجع بعد وفات فاطمة رضى الله عنها ورجع برجوعه من رجوع من القوم وقد ماتت
 فاطمة رضى الله عنها منكرة غير مبايعة لابي بكر فلم يكن هذا الاجماع من القسم الاول
 الذى لم يسبق فيه خلاف والقول بان فاطمة لم تكن فقيهة في غاية السقوط ونهاية
 سوء الادب فانها بضعة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعض منه قد ربيت في حجر
 النبوة ومهد الرسالة وعذيت بلبلن المعرفة مديمة لصحبة رسول الله صلى الله عليه
 وسلم مدى حياته وقد بلغ الحسن البصرى رحمه الله ما بلغ في بركة مصصة ومصتين
 من ندى ام سلمة رضى الله عنها لم يدرك انما درت ام لا وتفقه جماعة كثيرة ذكر
 وانك من الاجانب لم تلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم الا عند الشرايفين
 لاهنه الدررة النفيسة الطاهرة والجوهرة الفريدة المزكاة الطيبة كلا واما ثانيا
 فان الرجوع من الجميع لم يثبت بل صرح ان سعد بن عبادة رضى الله عنه سيد
 الاتصار خرج في قومه منكر الخلافة ابي بكر رضى الله عنه ولم يعد حتى انقضت
 مدة خلافة ابي بكر رضى الله عنه ومات متخلفا عن بيعته بأرض هوران بعد ان
 مضى من خلافة عمر رضى الله عنه نحو سنتين وهو من جلة الصحابة وفقهاهم
 وسيد الانصار ونبلاهم بل لو مثل بخلافة عمر وعثمان رضى الله عنهما لكان اسلم
 واما ثالثا فان مذهب جمهور المحققين عدم تكفير الروافض مع انكارهم خلافة
 ابي بكر وعمر وقد نص على ذلك ابو حنيفة والشافعى رحمهما الله وغيرهما بل
 في المحيطة وغيره انه مذهب جمهور الفقهاء وفي كلام ابن المنذر رحمه الله ما يدل
 على اجماعهم على عدم التكفير وقواه ابن الهمام رحمه الله ومن اراد تفصيله
 فعليه الرجوع الى شرح العقائد وخواشى العضدية وقد حققناه فيها بما لا
 مزيد عليه قوله ﴿ يجوز التبديل آثره على النسخ تجانبا عن مخالفة
 السلف ومحافظه لظاهر كلامهم ان الاجماع لا يجري فيه النسخ واطلق فخر الاسلام
 الجواز واختار المصنف التتميم بان الرتبة الاولى القطعية منه وهي المتفق

عليه من اجماع الصحابة بتصریح الجميع في حكم لم يسبق فيه خلاف لا يجوز تبدلها
وهو المراد فيما قالوا انه لا ينسخ ولا ينسخ به واما المختلف فيه فيجوز تبدلها
وهو محمل كلام فخر الاسلام رحمه الله واعتراض عليه صاحب الميزان بان الاحكام
خرجت عن احتمال النسخ بوفاته صلى الله عليه وسلم لانقطاع الوحي الذي
يتوقف النسخ عليه قال بل الجواب ان اجماع التابعين يثبتون به ان ذلك لم يكن
دليلا بل شبهة لان الدليل لا يظهر خطأه ابدًا بل يتقرر بحضرة الزمان فلما
الشبهة فنزول فلما قام الدليل على البطلان تبين انه شبهة انتهى وعلم من ههنا
اجماع الصحابة رضى الله عنهم اذا كل مسبوقا بخلافهم لا يكون قطعيا وان اطلاق
الدليل على ما لا يفيد المطلوب لا يكون على الحقيقة هذا واجاب صاحب الكشف
ان بعد وفاته صلى الله عليه وسلم لم يبق مشروعية النسخ بالرحمى وبقيت الا
حكم الثابتة في زمانه على ما كانت عليه فاما الاحكام الثابتة بالاجتهاد بعده صلى الله
عليه وسلم فيجوز النسخ فيه بل يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكم بلجماع او اجتهاد
اهل عصر بان يتفقوا على خلافه على اجتهاد سماعهم على اجتهاد اهل العصر
المتقدم ويكون هذا بيان انتهاء مدة الحكم الاول ﴿ قوله ﴾ وعند البعض لا بد
من آه نسبه شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وصاحب الميزان الى داود
الظاهرى ومحمد بن جرير الطبرنى واتباعهما والقاشانى من المعتز لقوم جماعة
من الشيعة ولكن المذكور في عامة الكتب ان خلافهم في الانعقاد بالقياس فقط
وذلك لان القيلس ليس من الحجج الشرعية عندهم ما خلا محمد بن جرير رحمه
الله فانه ممن يقول بالقيلس فلما يقول ان الاجماع لا يحصل الا باتفاق جميع اهل
العصر ولا عصر الا وفيه جماعة من نفات القيلس فذلك يمنع عن انعقاد الاجماع
واجيب بل نفى القيلس قول محدث فلا يعول عليه لاتفاق الصدر الاول على
استعماله قال الشيخ العارف محى الدين بن العربى في الفتوح المكيه ونحن
وان كنا نقول بالقيلس فلا نخطئ مثبتة اذا كانت العلة الجامعة معقولة جليلة يغلب
على الظن انها مقصودة للشرع وانما امتنعنا نحن عن الاخذ بالقياس
لانه زيادة في الحكم وفهمنا من الشارع انه يريد التخفيف عن هذه الامة

ولكن صلى الله عليه وسلم يقول اتركوني ماتركتكم ولكن يكره المسائل
 خوفا من ان ينزل عليهم في ذلك حكم فلا يقومون به كقيام رمضان
 والحج في كل سنة وغير ذلك هذا كلامهم من ذلك قوله تعالى لا تستأثروا عن اشياء
 ان تبدلواكم تسوءكم وحديث ابهموما ابهم الله ﷺ قوله ﷺ يكون الاجماع لغوا
 وهكذا عبارة شمس الاثمة السرخسي وفخر الاسلام رحمهما الله وهو يدل على ان
 سند الاجماع لا بد ان يكون ظنيا كما ذهب اليه البعض فان كان المراد ان الاجماع
 الذي يثبت به الحكم لا بد ان يكون منسندا ظنيا فهو حق لاشبهه فيه فان الاجماع
 المصاحب للقاطع من الكتاب ومتواتر السنة لا يثبت به الحكم لانه مستند الى ذلك
 القاطع وثابت به قبله واثبات الثابت مستحيل وتحصيل للحاصل قبل هذا
 التحصيل والا فلا يتصور نزاع في وقوع الاتفاق من المجتهدين من الاستدلال
 بالاجماع على حكم ثبت بدليل قطعي ولا في صدق الحد عليه هذا واما زقوم انعقاد
 الاجماع لاعن دليل بان يوفقه الله تعالى لاختيار الصواب ويولهم الرشد
 فانه امر ممكن ولان الاجماع حجة في نفسه فلو لم ينعقد الاعن دليل لكان ذلك
 الدليل هو الحجة لم يبق في الاجماع فائدة ولانه وقع فانهم اجمعوا على بيع
 التعاطى واجرة الحمل ونحو ذلك بلا دليل عليهم ودلن الامة لا يكون اعلى حالا
 من رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ هو لا يقول الاعن وهي ظاهرا وخفى ومحال
 ان يجتمع اهل الديانة على وضع حكم شرعي جزافا بحكم الهوى والطبيعة والتشهى
 فانه عمل اهل البدعة والالحاد والاباحة وفائدة الاجماع مع السند قطعية الحكم
 ورفع الباطنة وحرمة المخالفة بلن ماذكر من وقوع الاجماع فيه من المسائل
 لو سلم فلا نسلم انه لاعن دليل فلعل دليله لم ينقل اليها استغناء بالاجماع عنه
 ﷺ قوله ﷺ فكما ذكرنا في فصله فقد يكون نقله متواترا بمنزلة نقل الكتاب
 والسنة المتواترة وقد يكون مشهورا كالخبر المشهور وقد يكون صحيحا كاحاديث
 الصحيحين وغيرها وقد يكون ضعيفا كخبر الضعفاء والمجاهيل الا ترى الى
 فخر الدين بن الخطيب الرازي امام المتفلسفة والمتكلمين وبرهان الدين انفسى لما
 ادعى الاجماع على عدم بعثة النبي صلى الله عليه وسلم رسولا الى الملائكة رده السبكي

فان في البيع
 التعاطى خلاف
 الشافعي رحمه الله
 على ما ذكره القرطبي
 وغيره رحمه الله * منه
 رحمه الله تعالى *

وغيره بان نقل الاجماع ليس من شأنهما فلا يعتمد على نقلهما وقد يكون كذبا
محمولاً لذلك قال احمد بن حنبل رحمه الله من ادعى الاجماع فقد كذب قال الامام
فخر الاسلام رحمه الله واذا انتقل اليها بالافراد كان هذا كنقل السنة بالاحاد يعنى
يكون موجباً للعمل دون العلم وهو مذهب اكثر العلماء وذهب بعض اصحابنا
والشافعى الى انه لا يوجب العمل ايضاً وقال الغزالي رحمه الله وجوب العمل
بخبر الواحد ثبت اجماعاً لذلك فيما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم واما فيما
نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت
صحته القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان قول
من يتمسك به في حق العمل به ورد بان ذلك وساطة النقل بين ما هو حجة شرعية
ثبتت في محله وبين المتمسك به قد ترجع صدقها بعدالة الراوى وكونه ثقف
روايته فيجب العمل به لانه ظاهر في افادته الظن به وقد ورد في الحديث امرنا
باتباع الظواهر والله يتولى السراير وما ظن انه منقوض بخبر الواحد فيما يعمله به
البلوى لو سلم فيه فروع بانه لمعارضة مرجح مثله هو تفرد الراوى ونزاهت
ما نحن فيه عنه هذا وقد مثلوا الاجماع الاحادى بما روى عن عبيدة السلماني
رحمه الله ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شىء كاجتماعهم
على محافظة الاربع والاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت واخرج
ابن ابى شيبة عن عمرو بن ميمون قال لم يكن اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم يتركون اربع ركعات قبل الظهر وركعتين قبل الفجر وعن ابراهيم ما
اجتمع اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شىء ما اجمعوا على التنوير بالفجر
قوله فاعتبروا يا اولى الابصار يشمل الانعاط والقياس العقلى والشرعى
على العموم ولما كل سوفلا تعاط دل عليه عبارة قوله على القياس اشارة بل الانعاط
معلول الاعتبار كما يقال اعتبار فتعظ ثم لو سلم عدم شموله القياس الشرعى فلا
شك في ثبوته بدلالة النص بدلالة فالتعليل على ان الحادثة المذكورة نفسها
علة لوجوب الانعاط اذ العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو
القياس الشرعى قيل عليه الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا تقتضى تمام العلة

لان عامة اصحابنا لم
يشترطوا عدم عموم
البلوى منه رحمه الله

حتى يلزم ما ذكرتم ورد بالمنع ﴿ قوله ﴾ وطريقها قيل عليه هذا مما يشك فيه الا فراد من العلماء المجتهدين فكيف يجعل من دلالة النص وشرطها ان يعرفه كل من يعرف اللغة وورد بهما غير مرة من ان المراد منه عدم توقفه على الاجتهاد وان كانت خفية ربما لا يطلع عليها الافراد ﴿ قوله ﴾ ولما كان الامر للايجاب لانه حقيقة المراد ان الامر منصرف الى وجوب رعاية الوصف يعني اذا بعتم المظنة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا والقول بان الظاهر كونه للاباحة فاسد لكونه عدولا الى المجاز من غير تعذر الحقيقة ومقصود القصد الى مفهوم الصفة لان جواز البيع معلوم قبل نزول هذه الآية ﴿ قوله ﴾ فلن لم تجد يدل على عدم وفاء ظواهر النصوص لجملة الاحكام وام يذكر الاجماع مع انه فوق القياس اذا لاجماع في حياته عليه السلام ﴿ قوله ﴾ وعمل الصحابة لا يكون الا عن دليل لديانتهم وعدالتهم وتكر ذلك وشيوعه من غير تكثير يحل محل الاجماع على حجيتهم ﴿ قوله ﴾ اشهر من ان يخفى فانهم رجعوا الى راي ابي بكر في قتل بنى جعفر ورجع هو الى تشريك ام الام و ام الاب الى قول بعض الانصار ورجع عمر الى قول علي في قتل الجماعة بواحد في قياسه على اشارك النفر في السرقة واورث المطلقة ثلاثا في مرض الموت بالرأي وفلس على حد السكر على حد القذف وعملوا به ﴿ قوله ﴾ لا يدل على بقاءه قيل عليه الحكم بالبرائة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره ونقطع بوجود دمة وبغداد وعدم جبل من يقاتون وبحر من الزئبق وغير ذلك من الاحكام ولا دليل عليها الا عدم الدليل على خلافه ورد بان ذلك يجوز ان يكون من تواردا لاخبار وتعلو النقول على الاستمرار ببقائها على حالها ولذلك لا يبقى العلم ببقاء ما عرى عن ذلك وهو ظاهر وبان العادة فيما دلت عليه الضرورة لا تخرق الا بنحو المعجزة لقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا بخلاف الشرايع الشارعة في التبديل ولهذا لا يتمسك بالشرايع السابقة الا اذا قصت علينا من غير تعقيب بالانكار ﴿ قوله ﴾ وان لا يكون معدولا به قال الاممى في الاحكام المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة حزيمة رضى الله

عنه وحده أو لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كعدا دلر كعلت ونصب الزكوة
ومقادير الحدود والتفارات وثانيهما شرع ابتداء ولا نظيره فلا يجري فيه
القياس لعدم التنظير سواء عقل معناه كرخس السفر أو لا كضرب الدية على
العاقلة فعلى هذا يكون هذا الشرط شاملا للأول ومغنيا عن ذكره ﴿ قوله ﴾
ثابتاً إشارة إلى أنه لا يكون منسوخاً إذا لا تعدية لم يلبس بثابت ﴿ قوله ﴾ حكماً شرعياً قيل
عليه هذا ما في مطلق القياس فهو باطل لأن قيلس السماء على النبي في الحدوث
بجامع التامين مثلاً لا يتوقف على ذلك وما في القياس الشرعي فلا معنى لتفريع عدم
القياس في اللغة واجيب بأنه شرط للقياس الشرعي على معنى أنه يشترط كون
حكم الأصل شرعياً أو لو كان حسياً أو لغوياً لم يجز لأن المطلوب إثبات حكم شرعي
للمساواة في علته ولا يتصور إلا بذلك فلو قيل البيئ شراب مشتد فيوجب
الحد كما يوجب الأسكار حسلاً وكما يسمى غير العقل كالباطل ومبناه على أن القياس
لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والأفعال على ما هو من ذهب
الحنفية وهو من الشريعة ولب الحمى فلا يجوز إطلاق الحمى على ما يتخذ من العسل
والحبوب بقياسه على المتخذ من العنب المشتد في مخمرة العقل ولا أثبت
زيادة الصفات ومغايرتها لذات الله تعالى بقياسه على الخلق في صفاتهم وكذا لا
فعل ومن ذهب الشافعية أثبت اللغة بالقياس ومتاخرى الأشعرية ومنهم صاحب
التلويح ومصاحبه الرأى على أثبت زيادة الصفات بالقياس ﴿ قوله ﴾ لشراب
مخصوص وهو العقار بالضم ﴿ قوله ﴾ لا يحمل عليه مع إرادة المعنى
الحقيقي للزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا بد منه لعدم جواز المصير
إلى المجاز بدون تعذر الحقيقة وبذلك سطر تجويز إطلاق الحمى على
الشراب المخامر للعقل بحيث يشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز ﴿ قوله ﴾
في الأصل مقيدة بعدم التساوى قيل عليه قد أثبت الحرمة في بيع المقل بغيره
وبيع الدقيق بالمنطقة مع أنها لا تنتهي بالكيل ﴿ قوله ﴾ والتساوى بالعد غير
معتبر شرعاً قيل عليه التساوى بالوزن المعتبر شرعاً كفي في انتهاء الحرمة واجيب
عنه بأنه إنما يعتبر في الموزونة لا في العد دلت وغيره بل المعتبر في العد دلت

الحدوث في انكليات الكيل ﴿ قوله ﴾ فلا حاجة اليه قيل عليه عدم الاحتياج
 لا ينفي في محتمل الاستدلال به قصد الى تعاضد الادلة لاجتماع عن قاطع وكثرت في
 كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس ورد بان
 حجية القياس انما ثبتت ضرورة عدم خلو الاحكام عن دليل والوقايح عن حكم كما
 يدل عليه حديث معاذ حيث قال فلن لم تجده فلا يكون دليلا على تقدير
 ثبوت النص وملق كتب الفروع انما هو هذا من طعن الخصم بعدم الثبوت
 او الدلالة او بالنسخ والحق ان الحكم اذا ثبت بدليل فلا يمكن اثباته بدليل اخر
 لاستحالة تحصيل الحاصل واثبات الثابت ولكن ذلك لا ينفي انتظام صورة
 القيلس وصدق التعريف عليه ﴿ قوله ﴾ وان لا يغير حكم النص قيل عليه هذا
 الشرط لا حاجة اليه لان اشتراط عدم النص في الفرع مفعن عنه قال السيد الشريفي هذا
 الشرط اعم من عدم النص في الفرع لان المراد تغيير حكم النص في الجملة اي
 سواء كان في حكم الاصل او غيره وانتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم بل الامر
 بالعكس وتوهم القائل باعتبار ملاحظة الامثلة الا فالقيدان متغايران عموما
 وخصوصا ﴿ قوله ﴾ احدهما انه مغير للنص فان لفظ الاجل لفظ خاص قطعي
 في معناه ومن بين هذا بقوله ان النص يدل على مشروعية السلم الحال بحكم
 مفهوم الغاية وطالما لا اعتراض بان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادمة
 في صحة القيلس عند الشافعي رحمه الله ورد بان حرف الغاية لامدخل له
 في الدلالة عليه حتى لو قيل مؤجلا الى الاجل لكان هذا الحكم مستفادا منه بلامرية
 وبلان النص قد دل على خلاف القيلس على صحة السلم مشر وطالب القيود المذكورة
 في الحديث فاقتضى الاقتصار على المورد والقياس يعتمد التعبدية الى غير
 المورد فهو تغيير لحكم النص وبلان قوله من اراد ان يشمل كل من اسلم فهو على
 عموما مور برعاية القيود المذكورة في الحديث والقيلس يقتضى جواز
 اهلاك البعض للمسلم فيكون تغييرا ﴿ قوله ﴾ والثاني ان الحكم لم يعد كما هو
 يعني ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك
 لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على

التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعنى التسليم
 المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة
 عليه وفى قبلى السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا
 عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقيل عليه
 ان معنى اقامة الخلق مقام الاصل هو جعل الخلق كانه هو الاصل فاعتبر حقيقة الاصل
 يكون تحقيقه ذلك لا تغيير او يكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون
 الخلق وعد ولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعنى الاجل واجيب عنه بان السلم انما
 شرع على وجه يكون الاصل فيه خلفا عن غير مقدور التسليم ثم ما نصاح الكسب
 الذى هو من اسباب القدرة فلم يشرع فى مقدور التسليم فون جعله مشروعا
 فيه ايضا قياسا لم يكن حكم الاصل الى الفرع كما هو فيه وبن اقدمه على عقد السلم
 دليل على ان ما عندك مساحى الحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء عند المعد للشرب
 في جواز التيمم واعترض عليه بانه ربما يكون لدفع المخرج فى احضار المبيع
 واغیره من الاغراض فلا يتعين الحاجة الضرورية ورد بان التسليم اذا لزم عقيب
 العقد لزم احضاره وكل غرض يقدر فى هذا الشأن بنزلا ما عنده منزلة العدم
 قوله **﴿** العلة وجوب دفع الحاجة قيل عليه جواز ثبوت الاستدلال بالبدالة النص
 انها يلزم لو لم يكن فى جنس الواجب ما يصاح لا ينافى حق الفقير او قضاء هواهم من
 الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا لاشياء على الاطلاق ووسيلة الى تحصيل
 المحايج والارزاق واجيب بانه يكون موضع لا يصاح فيه انفاه حق الفقير
 بالدراهم والدنانير فلزم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لاختلاف امر
 الفقراء واهل هواهم وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من يكون له صدقة
 الجذعة وليست عنده الجذعة وعند الحق فانها تؤخذ منه مع شائين ان استيسرنا
 او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحق وليست عنده الحق عند الجزعة
 فانها تقبل منه الحق ويعطيه المصدق عشرين درهما وشائين اخرجه البخارى
 فانقل الى القيمة فى الموضعين فعلنا ان ليس المقصود خصوص السن المعين
 والاسقط للتعذر او اوجب عليه ان يشتريه فيه فعه وعن معاذ بن ابي

انه قال لاهل اليمن ايتوني بعرض ثياب خبيس او ليس في الصدقة مكان الذرة
والشعير اجون عليكم وخير لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة اوردته
البخارى تعليقا وتعليقه صحيح وعن الصنايح الالهية قال اجز النبي صلى الله عليه
وسلم بالمدينة ناقة مسنة في ابل الصدقة فقال مالهذه فقال صاحب الصدقة اني ارتجعتها
ببعيرين من حواشي الابل قال نعم اخن رواه ابن ابي شيبه في مصنفه فعلنا ان
التنصيص على الانسان المخصوصة والشاة لبيان قدر المالية وتخصيصها في التعبير
لانها اسهل على ارباب المواشي ربما تيسرت بوخذ فيها قدر الواجب كما يوخذ عينه
﴿ قوله ﴾ ذكر وان اللام للعاقبة على ما هو من هب الكوفيين ومنهم ابو
حنيفة رحمه الله على ما ذكره في معنى اللبيب وغيره خلافا للبصريين فانه
للاختصاص عندهم فلو حمل عليه فالمراد ان البصري هذه الاصناف بمعنى ان
الصرف لا يجوز الى غيرهم فبالصرف الى البعض لا يتغير ولا يكون صرف
ملك شخص الى غيره ﴿ قوله ﴾ لو كن اللام للتملك وايضا كذلك لان
الزكاة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بدوام اليد ﴿ قوله ﴾
لو اريد الجميع اه يعني لا يمكن ان يراد بهما الجميع اذ لو اريد ﴿ قوله ﴾ يبطل
منه بآه لان مذهبه ليس صرف جميع الصدقات الى جميع الفقراء بل مذهبه
صرف كل صنف الى جمع من الاصناف ﴿ قوله ﴾ كان المراد الجنس قيل عليه
لا مدخل لكون اللام للاستغراق او الجنس لان المقصود جواز الصرف الى بعض
الاصناف ولا تفاوت فيه على التقديرين على ان لا يخصم ان يلتزم بطلان الجمعية ويدعى
كون الزكاة ملكا لاجناس المذكورة ورد بطلان مذهبه الخصم توزيع الجمعية على
ما صرح به المصنف في شرح الوقاية فلا يمكن له ان يلتزم بطلان الجمعية ويدعى
ملك الاجناس والا يلزم توزيع الاجناس على ان من يعرف معنى الجنسية والتملك
ليس له ان يقدم على هذه الدعوى اذ المالك ينبغي ان يكون اشخاصا لا اجناسا
﴿ قوله ﴾ واستعمال الماء اشارة الى ان المقصود الازالة للاستعمال وكون الماء
آلةصالحة لازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيل فتعدى الى كل ما يعي يشاركه
في ذلك فلا يردان تطهير الماء حسي او طبيعي فكيف يعدى على ان المعدى

صلوح المحل المتلبس به حال المتجلة فلن قيل الحكم بطهارة المحل لخصية في الماء
 اذ لو كان لازماً لوجب ان يرتفع الحدث بسائر المايعات لشركته في الازالة
 اجيب بـ أن الحكم بزوال الحدث بالماء ليس بمعقول اذ العفوطا هو ظاهر وظاهر او من
 شرط القياس كونه معقولاً فلان قيل قد ذكر في الهداية وغيرها ان ازالة الحدث
 معقول وغير المعقول هو الاقتصار على الاربعة ^{اجيب} بـ ان المراد بعدم معقولية
 المعنى انه لا يستقل العقل بدركه من غير ورود الشرع اذ لا يعقل تنجس اليد
 وغيرها لخروج النجاسة من السبيلين والمراد بالمعقولية انهما حكم الشرع بزوال
 الطهارة عند خروج النجس ادراك العقل ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف
 قوله ^{وهو ما سبق في اخر الحاشية السابقة من الجواب} قوله ^{ويشكل بالعلامة}
 قيل العلامة المحضة كالاذان معرف للوقت او مطلق الحكم من حيث هو التكلام في المعنى
 لحكم الاصل من حيث هو حكم الاصل وفيه تأمل قوله بمعنى ان الترتيب بالاجل القديم
 الوجوب على امر حادث ^{قوله} قيل عليه وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم المطلب
 القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تغاير المطلب بافعال العباد ورد بان بعيد
 غير صحيح اذ لا معنى لتأثير فعل العبد في المطلب الاول لو لم يعتبر تعلق القول
 بان معنى تأثير العلة كونها سبباً حاصلاً لها للتعلق المذكور مردود لان افعال
 العباد غير معلة بالاغراض المفارقة عن ذاتها والبواعث البانية لصفاته ^{قوله}
 بلاخلق الله تعالى ومنه اهل الحق من الخفية وغيرهم ان العلل مؤثرة بتخلي
 الله تعالى ^{قوله} جرى العادة الالهية اجمري العادة لانه في حقيقة التأثير اصلاً
 فانها عبارة عن تكرر الوقوع والعود اليه مرة بعد اخرى وليس بها خود في
 حقيقتها ولا منهوه ان لا يكون فيها تأثير وارتياباً افتقاري بل لا يتصور وقوع
 الممكن في بقعة الوجود بدون وجوبه باقتضائهم من جهة علته فانه للممكن فعل كذا
 متساوي القدم بالنسبة الى الوجود والعدم لا يتصور ترجيح احد طرفيه الا
 بمرجح من خارج واما عدم وقوعها لم يتحقق ذلك المرحم والسؤال عن سبب
 ترجيحها كما هو الشأن في ذاتها وصفاتها ووجودها في نفسها وحقيقتها والحق
 سبحانه لها كل تام الذات تام الافعال والصفات بمعنى انه واجب الوجود في ذاته

وصفاته وافعاله جل جنبابه ان يتداخله في فعله مرجح من خارج كما قال الجليل ثناؤه
لا يستل عما يفعله وهم يستلون وقالون تجد لسنة الله تبدل ولاولن تجد لسنة الله
تحويلا **قوله** ﴿كلما وجد ذلك الشيء يوجد اه فان قيل العلة الشرعية ربما يتخلل
عنه الوجوب والوجود قلنا الكلام في علل الاحكام ولا نسلم تخالف الحكم وهو الوجوب
والحرمة مثلا عن علته واما وجود المحكوم به فانما يتم علته باسباب وشرايط لا تنتظم بالتمام
الا حين وجود المحكوم به والوجد الموجب للوجود في كل مرتبة من مراتب الكون هو الله
تعالى فحسب **قوله** ﴿احترازوا وانت تعلم ان كون شيء محرر لله تعالى على الفعل
وباعثا على ايقاعه سواء وجبه عليه ولا ليس بدون مذمهم في النكار قوا البشاعة عند
انفهم السليم والعقل المستقيم **قوله** ﴿معلقة به مصالح العباد لكن تلك المصالح وسايط
واسباب مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا افتقاريا منتهية الى الواجب مستند اليه
والباعث في الحقيقة انها وسببها وتعالى في صفاته الكاملة **قوله** ﴿فمن انكر
التعليل آه تفرع لعامة الاشاعة لكون مذمهم مخالفا للصريح النصوص وقضية
العقل الصريح **قوله** ﴿المناسب ما آه قيل عليه لا يستقيم على هذا التفسير
ولا على ما ذكره المصنف جعلهم القتل العمد العدوان وصفا مناسبا لوجوب
القصاص والاسكار لحرمة المحر ونحو ذلك اذ ليس القتل مما يجلب نفعا او يردفع
ضرا ولا هو مقصود امن وجوب القصاص ولهذا احواله الى غيره ويمكن ان يفسر
كلام القاضي الامام ابى زيد الدبوسي رحمه الله بما ذكره الامدى في الاحكام من
ان المناسب عبارة عن وصف ظهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه
حصول ما يصالح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان ذلك المقصود
جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتيب وجوب القصاص على القتل
حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه
قوله تعالى ولكم في القصاص حياة وانما عدل الامدى عنه لانه انما يصالح للنظر
لاللناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلى بالقبول فلا يكون
مناسبا بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولى من العكس ورد بان
اعتبار المناسبة انها هو بالنسبة الى الحكم في العلية وعلية القتل للقصاص تقتضى

بقاء العبد وهو جلب نفع و دفع القتل عنه وهو دفع ضرر وهذا المعنى مما يتلقاه
العقول فلن القتل علة للقصاص مخلص للمقصود من شرعية القصاص وهي بقاء
الحياة على ما اشير اليه في الآية فلن كل من لاحظ وجوب القصاص عليه انزجر
فيخلص المقصود بالقتل عنه والعازم عليه عن القصاص فتبقى النفوس محفوظة
وأما ورده في وجه العمول غير موجه لاشتراك الالتزام لان المراد من الصلاحية
في قول الامدنى ما يصح ان يكون مقصودا من شرع الحكم انما هو الصلاحية عقلا
فللمناظر ان يمنع بانه لا يصح في عقله على ان امثال هذا المنع مكابرة مر دودة
عند اهل العقول لا يعيبها ﴿ قوله ﴾ يلزم النقدية وعدمها فيما كان بعضها
قاصرة كما يقول به الشافعي رحمه الله قيل عليه لان سلم ان التعليل بالقاصرة يوجب
عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الاعلى ثبوت الحكم في النصوص
فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدية وتكون القاصرة
لتأكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتهم من ان نص الربوا في النقدين
معلل عند الشافعي رحمه الله بالثمنية مع تعدى وجوب التعيين الى المطعوم
ورديان التعليل بالقاصرة فيكون تحصيله للاحاصل واثباتا للثابت لثبوت حكم
الاصل بالنس ﴿ قوله ﴾ يد ابيد انتصاب مثله على الحالية وتقديره بيعوا
مقابلا مثل مثلا ويد ابيد فحذفى مقابلا و اقيم مقامه مثلا مثل ويكون الحال جملة
لان المعنى النوب عنه يحصل من المجموع غير انه اجري الاعراب في الجزء الاول
﴿ قوله ﴾ نظيره الى الاصل المذكور من انه لا بد في التعليل من اقامة الدليل
على كون الاصل معللا ولا يكتفى فيه بان الاصل في النصوص التعليل ﴿ قوله ﴾
من باب الربوا الى الاحتراز عنه والمنع لو باب بيع الدين بالدين فانه لا يجوز
ايضا لكن لا لكونه ربوا فانه متساويان بل لعدم النهي فانه عقد غير مفيد
شيئا فكل غنبا وهو حرام شرعا ﴿ قوله ﴾ بيع الكلى أه في القاموس الكل
ان تشتري او تبيع دينالك على رجل بدين ل على اخر ﴿ قوله ﴾ تعيين احد
البدلين اى في مطلق البيع شرط تعيين الاخر ايضا في باب الصرف لان العين
خير من الدين ﴿ قوله ﴾ اجماعا فثبت بهذا الاجماع ان نص الربوا معلل في

حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل ويكون تعليل ربوا النسبة مستندا الى الاجماع وربوا الفضل اليه فالدليل على التعليل قد يكون نصا واجماعا وتعليل ينتهى بالآخرة الى احدهما ﴿ قوله ﴾ في غاية الصعوبة قيل ليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على اخر حتى يرد ما ذكره واجيب بان قوله لا بد مع ذلك من دليل على ان النص معلل في الجملة يوهم ذلك لان لما كان تعليل النص كان موقوفا على تعليل اخر وهلم جرا ﴿ قوله ﴾ لما شرطناه قيل عليه استخراج العلقوا اعتبار كونها موعثرة وغير موعثرة موقوف على كون النص معلا فاثبت ذلك به حور ورد باننا لانسلم توقف كون النص معلا على ذلك بل المتوقف عليه هو العلم بكون النص معلا ولا عكس فلا دور ﴿ قوله ﴾ هذا ما قالوا آه انما قال ذلك لاستصعابه اشتراط تعليل النص في الجملة وقيل ولان اثبت التعليل في ربوا النسبة كافي في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات التي اوردها لاثبات التعليل في ربوا الفضل ولان وجوب التعيين والمثالة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيه لو قد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع واجيب بان النص انما يدل على الجواز في الاشياء الستة متباعدة متعينة ولم يدل على نفى الجواز في صورة عدم التماثل وعدم التعيين بناء على نفى المفهوم بل الدليل على عدم الجواز فيها قيل ليس الفضل على النسبة على انه لا مناقشة في المثال ﴿ قوله ﴾ الثاني من الابحاث يريد نفى شرايط اعتبارها بعضهم في صحة القياس ﴿ قوله ﴾ وعارضا لا كما زعم بعضهم انه لا يجوز لا يجلب انفكاكه انتفاء الحكم واجيب بان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به وهي لا تنفك ورد بانها لازم وانها الكلام في التعليل بالعرض ﴿ قوله ﴾ وخفي اخلافا لمن انكروا ذلك مثل رضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع به لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعي الخفي فلا بد ان يكون جليا لان الخفي لا يعرف الخفي واجيب بانه مع خفاءه في نفسه قد يكون جليا بحسب امر خارج عنه كدلالة الصيغ الظاهرة عليه من نحو الايجاب والقبول على الرضا فيجوز التعليل به ﴿ قوله ﴾ على ما ياتي آه في فصل الاستحسان من ان الخفي قد يكون اقوى

والاعتبار بالقوة الاولى ولهذا ارى بان تقدم القيلس لصحة اثره الباطن على الاستحسان
الذى ظهر اثره وخفى فساده فلان العبرة لقوة الاثر وصحة العلة دون الظهور
﴿ قوله ﴾ اسم جنس يتعلق بالحكم بمعناه القاطم بنفسه يعنى غير متبذل بتبذله للقاتل
واختلافها فيجوز التعليل باسم الدم لتعدي الحكم الى الفرع بمعناه وحقيقة الوصى
دون التعليل باسم الخبر لانه بتعدي الاسم الى النيبذ وترتيب الحكم عليه فيكون
قياسا في اللغة ﴿ قوله ﴾ وحكما الى حكما شرعيان قيل يلزم تخلف المعلول ان تقدم
زمانه وتقدمه ان تاخر والتحكم ان قلن اذ ليس احد هما لولى بالعلية من الاخر
اجيب بانه يجوز كون احد هما صالحا للعلية وثبوتها بالدليل من دون عكس
﴿ قوله ﴾ ومركبا كالكيل والجنس ان قيل فيكون العلة صفة زائية والالها
جهلنا كونها فعلة فتقوم اما بكل جزء فيكثر العلة او بواحد فهو العلة دون غيره
او بالمجموع يدون جهة الوحدة فليس هو بعللة ومعها فيستاسل اجيب بان الوصى
ليس بعللة حقيقة بل هو عبارة عن تعليق الشرع بالحكم به ولو سلم فجبهة الوحدة
والعلية من الاعتبارات والكل سفسطة ﴿ قوله ﴾ اذ الفائدة الفقهية ليست
الاثبات بالحكم وذلك لان التعليل لاجله فاذا انتفى الحكم انتفى التعليل قيل عليه
يجوز ان يكون التعليل لفائدة اخرى متعلقة بالشرع مثل سرعة الاذعان وقوة
الاطمئنان وردبانه خلاف المفروض والقول بانه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلية
القاصرة الغير المنصوطة لان عدم الجزم به لانزاع فيه وعدم الظن بعدم ما غلب
على راي المجتهد عليه القاصر وترجمت عنده بالامرات المعتبرة لم يصح نفيه
ففيه ان شرط الدلالة عندنا وجود التأثير المستلزم للتعديفة فعند عدمه لا دلالة
اصلا بل مجرد فهم بالاخلة ﴿ قوله ﴾ والتاثير عندنا له ما كل جل مقصود صاحب
التلويح تنويه من هب الشافعي او الاشعري في محل يتمكن منه مع كتمان حاله
عن المقصر بن في النظر قال انها قال عندنا لان عندنا صاحب الشافعي اخص
ليفتقر المقصر ان قيلس الشافعي اثبت ومنه في الباب او ثنى كلابل انها
قيد به لئلا يان بعض الشافعية منهم القاضي ابو الطيب الطبري فسروه بالدوران
وجودا وعدا ومثلوه بالشدة في الخبر والرق في نقصان الحد يوجد بوجودها

فان صيغ العقود مظنة
الرضى وهي مظنة
الحاجة كما ان
السفر مظنة المشقة
فشرعت لمصلحة
دفعها منه رحمه الله
تعالى *

ويزول بزواله من فسر به بثبوت اعتبار عين الوصف في عين الحكم كلفز الى
 واصطاح على تخصيص اسم الموتر بذلك واسم الملايم بالاقسام الثلاثة الباقية
 فهو لم يشترط في صحة القياس ذلك حتى عمل بالغريب ايضا فها قال عند قول
 المصنف اذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا
 لانه حجة عند اصحاب الشافعي وجماعة منهم على ان وجود الحكم عند وجود
 الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تأثير او احواله يصاح دليل على الغلظ ويصير
 الوصف به حجة على الغير وهم المسمون باهل الطرد قال في الكشف الكبير وفسر
 الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته بهذه العبارة ونعنى بالتأثير ان يكون
 لجنس ذلك الوصف تأثير في اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الحكم امامد ولو لاعليه
 بالكتلب او بالسنة او بالاجماع اى يثبت اثر هذا الوصف بهذه الحجج وذكر بعض
 الاصوليين ان اعلى انواع القياس الموتر وهو باعتبار النظر الى عين العلة
 وجنسه لعين الحكم وجنسه اربعة اقسام فالاول هو ان يظهر اثر عين الوصف في عين
 ذلك الحكم وهو النقطوع النور بما يقر به منكر والقيلاس اذ لا يبقى بين القرع
 والاصل مباينة الاعدد المحل فانه ان اثبت ان علة الربو افي التمر الكيل فالجس
 يالحق به بلا شبهة وان ثبت ان علته الطعم فالزبيب ما حقى به قطعاً اذ لا يبقى الا
 لاختلاف عدد الاشخاص التي هي مجارى المعنى ويكون ذلك لظهور اثر
 الوقاع ايجاب الكثرة على الاعراب اذ يكون التركى والهندي في معنوا الثاني ان
 يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم اى جنسه القريب كتأثير الاخوة لاب وام في التقدم
 في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فلن الولاية ليست هي عين الميراث لكن بينهما
 مجانسة في الحقيقة فان هذا حى وذلك حى وهذا دون الاول لان المفارقة بين
 جنس و جنس غير بعيدة بخلاف المفارقة بين محل ومحل فانها لا يمتزقن اصلاً فيما
 يتوهم ان له مدخلاً في التأثير والثالث ان الموتر جنسه القريب في عين ذلك
 الحكم كاسقاط قضا الصلوة المتكررة بعذر الاعفاء فلن تأثير جنسه وهو عند الجنون
 والحيمض ظهر في عينه ايضا باعتبار لزوم المشقة والمخرج والراجع ما ظهر اثر جنسه
 في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوات عن الحايض بالمشقة فانه يمين ظهور تأثير جنسه

وهو مشقة السفر فان مشقة السفر ليست عين مشقة الحائض في جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين الزائدتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحائض فلن هذا اسقاط اصل الصلوة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب وكتعليل القتل بالثقل في ايجاب القصاص بجنابة القتل العمد لعدوان فلن جنس الجنابة للعمد معتبر في جنس القصاص مع انه قد ظهر عين القتل العمد العدوان في عين الحكم وهو وجوب القصاص في المحدث ثم قالوا خلافاً بين القايسين في الاقسام الثلاثة الاولى انها حجة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم والمختار انه حجة لكونه مغلباً على الظن **قوله** ان الشرع اعتبره اذ قال فخر الاسلام الوصف لا يصير علة بمجرد الاطر اذ لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحاً للحكم ثم يكون معدلاً بوجود التأثير فلا يقبل التعليل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائماً مناسباً لاضافة الحكم اليه ولا يكون نائياً عنه ولا يجب العمل به الا بعد كونه موثقاً عندنا ومغلباً عند الشافعي وقال الامدني لكل من الوصف والحكم اجناس عالية وقرىبتو متوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثل اثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفاً ينطأ الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصاحبة الضرورية ثم حفظ النفس ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالتوسط فتم توسط ما كان بالعالي فهو ابعد ثم قال ان من القياس موثر ان يكون علة منه موصومة او مجتمعة عليها واثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائمة اثر جنس الوصف في جنس الحكم وذهب المصنف الى ان المناسب يكون متضمناً لمصاحبة اعتبارها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل والملازمة شرط زائد على ذلك وفسره بكون الوصف على وفق العلل الشرعية باعتبار الشرع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ولا بد ان يكون اخص من مصاحبة حفظ النفس واخوانه قيل لا يوجب في كلام الفريقين ما يوافق تفسير المصنف وقيل لا يلزم على المصنف موافقة كلام القوم وهو لا يبالى بخلافهم

عند اصابة الحق والبعد عن الاشكال ضبطا للمرام وتوضيحا للمقام ﴿ قوله ﴾
يسمى المصالح المرسله اى المطلقة هى راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع
المصاححة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتب والسنة وقرائن الاحوال
وتفريق الامارات سميت بها لاقياسا اذ القياس اصل معين فاننا نعلم قطعا بادلة
خارجة عن المحصر ان القتل مقصود للشارع كمنعه بالكيفية لكن قتل من لم
يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوز عند القطع او ظن قريب
من القطع وبهذا الاعتبار يخص هذا الحكم من الغبومات الواردة في النع عن
القتل بغير حق لمانعنا من قطعان الشرع يوتر الكلى على الجزى وان حفظ الاسلام
اهم من حفظ دم مسلم واحد ﴿ قوله ﴾ كالسكر في الحرمة قيل هذا من قبيل
المركب وورد بان فيه جهة واحدة فالتمثيل لذلك الاعتبار وكذا الصغر ﴿ قوله ﴾
قد يوجد شهادة آه قيل عليه التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز
التحقيق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في
الاخيرين وبالعكس فمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التأثير وورد بان احد نوعى
الغريب المر دود لعل ما لم يعلم ان الشارع اعتبره ام لا على ما قرره دل على
جواز عدم اعتباره في الجملة وهو يقتضى انفكا كما عن التأثير في الجملة وهو يقتضى
التحقيق بدون المجموع وانما لا يتحقق بدوننا اذ لم يلاحظ المعنى المعتبر في
الغريب المر دود ﴿ قوله ﴾ لا يقبل عندنا قيل اى لا يجب قبوله لعدم شرطه وهو
التأثير وقيل بان حصول ظن الاعتبار فيه يوجبه والا فيستحيل ﴿ قوله ﴾ نظير
اعتبار الجنس في الجنس قيل عليه المراد هنا الجنس القريب والضرورة ليست كذلك بل
ليست به لاي فضل عن الموثر وانت تعلم ان الضرورة جنس قريب للولاية والطهارة
وحل الميتة وغير ذلك ﴿ قوله ﴾ فيعتبر فيه اعتبار الشارع قيل عليه ان ذلك
لا يقتضى الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار
الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما
فسرتم به التأثير فممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر
من مسالك العلة كفى وقد جوزتم التعليل بغير الموثر ايضا وورد بان لم يعتبر

اعتبار الشرع ذلك الوصف بالوجوه التي بينها بها تعلم وجعلناها علة من عند انفسنا لم نصب الشرع من عندنا ولا غير جاز وبالمجمل المعتبرة في الشرع ما يصحح دليلا على الخصم بحيث لا يمكن معارضتها ولا منا قضتها فوجب ان يكون العلة مما اعتبر فيه التأثير بل المعنى المذكور حتى يكون مسلمة عند الخصم ومعرفة عن المعارضة والمناقضة وحينئذ لا ينفي الجنس البعيد والظن المذكور اذ المعتبر ما دل دليل على اعتباره شرعا وعلى تقدير عدم اعتباره لا يصحح دليلا ملزما على الغير والكلام فيما يصحح حجة على الغير ولذا قال فخر الاسلام ان كفاية الاغالة خيال امر باطل لانظن لاحقيقة له لا يصحح ان يكون دليلا على الخصم ولا دليلا شرعيا لانه لا ينفك عن المعارضة لان كل خصم يحتاج بمثله فيما يدعيه على خصمه ودلائل الشرع لا تتحمل لزوم المعارضة كما لا تتحمل لزوم المناقضة **قوله** ولان العلة المنقولة تقبل عليه ان هذا لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علة معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر كالطرد وتخرج المناط والسبر والتقسيم ورد باننا لانسلم ان التأثير فيها ليس بمعنى اعتبار النوع والجنس القريب كيف وقد اعتبر الشرع نوع الوصف وهو الطواف في سقوط النجاسة عن سوء الهرة وكذا انفجار الدم في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيفا وفي كونه مرضا لازما لو كذا عدم الاتمّل بها ينافي الصوم في عدم انتقاضه بالنقض المذكورة في الا مثله كلها انواع وعلى تقدير عدم كونها انواعا فلاقل من كونها اجناسا قريبة **قوله** وبمنقيح المناط قال الغزالي رحمه الله هو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما تبين في قصة الاعراب ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او كونه اعرابيا الى غير ذلك حتى يتعين في وطى المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وفوات ركن الصوم اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعدم معرفتها بنص او

لاجتماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنس
 لواجتماع واما الاول فهو دونهما ان قربه اكثر منكري القيلاس واما تخريج المناط
 فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص والاجتماع عليه دون علية الفرع
 كالنظر في اثبات كون السكر علة لحزمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين
 الاولين ولذا انكره كثير من الناس ﴿ قوله ﴾ والوجود عند الوجود والعدم
 عند العدم لا يدل على العلية قيل اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من
 معية كما في المتضامين لو تأخر كما في العلول او غيرها كما في الشرط المساوي
 فالعادة قاضية بمحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا ادعى انسان باسم مغضب
 فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب
 الغضب واجيب بل النزاع انها في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيها
 ذكر تم من المثال ممنوع اذ لو لا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث فلم يوجد واما
 لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره
 ورد بانه انكار للضرورة وقد ح في جميع التجارب ان فلان من لا يتاى منه النظر
 كالاطفال يعلمون ذلك قطعاً من غير نظر واستدلال بما ذكرتم فيتبعونه في الطريق
 ويدعونه بذلك الاسم واهل النظر كالمجيبين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل
 ان دوران الشيء مع الشيء اية كون الهداية رعة للدائر قال صاحب الكشف
 الحقائق والاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية
 المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشرع اذ في
 القول بالطرء فتح لب لب الجهل والتصرف في الشرع وقال صاحب القواطع اذا
 انتهى التصرف في الشرع الى هذه المنتهى كل استهزاء بقواعد الدين واستهانة
 لضبطها وتطريفا لكل قائل ان يقول ما ارادو يحكم بما يشاء وانما يعرف علل الشرع
 بالشرع وهو النص والاجتماع ﴿ قوله ﴾ فهذا تخصيص العلة ونحن
 لانقول به قال صدر الاسلام رحمه الله تعالى تكلم الناس في تخصيص العلة
 قدسيا وحديثا الا انه لم يرو عن ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وسائر اصحابه
 رحمهم الله تعالى نص فيه وادعى قوم من اجلاء اصحابنا كالكرخي والرازي

والقاضي خليل بن أحمد السجزي والقاضي الجزيدي الدبوسي أن مذهب أبي
 حنيفة رحمه الله القول بتخصيص العلة واستشهاد وإبالمسائل وذكر المحاسبى من
 الأشاعرة أن أبا حنيفة رحمه الله كان يقول ذلك وعنه من مناقبه وفي التحقيق من
 إجاز تخصيص العلة من مشايخنا رحمهم الله زعم أن ذلك مذهب اثنتي عشرة
 رحمهم الله تعالى لقولهم بالاستحسان بالآثار وشرطهم عدم كون الأصل معدولا
 به عن سنن القياس وعين الوصف المؤثر غير معدوم فيهما بل التأثير وتخصيص
 عموم العلة كتخصيص عموم اللفظ والقول بأنه من صفات اللفظ اصطلاح جديد
 لا يدفع المعنى ولا يلزم التناقض لأن المانع استثناء عقلا ولا التصويب لأن
 التخلف في المستنبطة لا يسمع إلا مع بيان مانع صالح على أن طرق الدفع كثيرة
 كين والمؤثر العقلي يجوز فيه التخلل لمانع فإن النار لا يحترق الحطب الرطب
 قوله ﴿ أن التخصيص في الألفاظ مجاز ورد باننا لا نسلم أن التخصيص مطلقا
 ملزوم له مجاز بل التخصيص في الألفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله
 في صورة الفرع فيثبت في العلة تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الألفاظ
 ببعض الأفراد ويتمصن اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له
 ويمتنع اتصاف العلة به إذ ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز ﴿ قوله ﴿
 لإجماع العلماء على وجوب التعدية قبل عليه غلبة الظن يكفي في العلية سواء
 استلزم من الحكم أم لا ولا نسلم الإجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود
 كثيرة منها عدم المانع وأيضا كثيرا ما يقع الإطلاق اعتمادا على العلم
 بالتحديد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص

قد تم طبع كتاب حزامه الحواشي لازاحة الغواشي للعلامة المحقق شهاب الدين
 بن بها الدين المرجاني رحمه الله البصري بنظرارة تلميذه كشاف الدين بن شاه مردان
 المنزوي السلوكي في أوائل شعبان سنة ١٢٧٠ وثلثمائة وسبع



❁ فهرس الخطايا الواقعة في المطبع ❁

خطاء	صواب	صحف سطور	خطاء	صواب	صحف سطور
الله الممدوح لله الممدوح	٥	١٣	يستلزام	يستلزم	٥
والمحضرين والمحضرين	٦	١٤	الحاص	الحاص	١٧
مواد	٧	٥	المخصوص	المخصوص	٢٣
بمزلة	٧	١٢	بالدليل	بالدليل	١٩
والمصنف	٨	٢٢	التقسيما	التقسيما	٢١
الاضافة	٨	٢٢	المحقق	المحقق	٢٥
مشحونه	١٥	١٥	تقين	تقين	٢٤
كثرا	١٢	١٣	الحيل	الحيل	١٨
مدموم	١٤	١٩	ياحراره	ياحراره	٢٤
الشرعية	١٩	٢٢	لجفا	لجفا	١٨
بالجنس	١٧	١٤	اشانوا	اشانوا	١٩
متبايبتين	٢١	١١	وهلوا	وهلوا	٢٥
بتفاصيلها	٢٤	١٣	رحمه	رحمه	٢١
الحنيفة	٢٧	٢٣	فان	فان	١٨
وانا	٢٨	٢٥	فعلا	فعلا	٤
قول	٣٥	٥	تطميعون	تطميعون	١١
فيبحث	٣٢	٩	مبهة	مبهة	١٢
مباحث	٣٥	٤	الناس	الناس	١٧
الحفاظة	٣٥	١٥	يعملون وان	يعملون وان	١٣
الحصوص	٣٦	٤	وان	وان	
يقيده	٤٥	٧	للمؤمنين	للمؤمنين	٤
المرد	٤٥	٢٥	جهتين	جهتين	٢١
والمدرارك	٤٩	٢٤	بيمنه	بيمنه	١٩
بجوهر	٥٤	١٩	حل من	حل من	٢٥
لبعض	٥٧	٢٥	تعلييل الاول	تعلييل الاول	٢٤
صحا بنا	٥٨	١٣	بتعلييل الاول	بتعلييل الاول	
وقالوا	٥٨	١٧	المعنى	المعنى	٣
تطبيقه	٥٨	١٨	في ازالة الملك	في ازالة الملك	٥
رحمهم الله	٦٤	٢٢	واجيب	واجيب	—
لبعض	٦٧	٤	بصورة	بصورة	١٥

بصريح خلاف "المقيمين وهو ان "المقيمين مخصوص على المطلق وهور ان المصطفى يقولون انهم لا يسمونو الموقوف على التمس

خطاء	صواب	صحف	سطور	خطاء	صواب	صحف	سطور
لنسبها	نسبها	١٤٢	١١	الثاني	بخلاف الثاني	٢١٥	٢٤
فضيحتة	هجنة	١٥٢	١٥	بالشرط	بالشرط	٢١١	٢
والمعنى	والمضى	١٥٩	١٧	يبرى	ينبرى	٢١٢	١٥
والالزام	والالزم	١٩٩	١	الرف	الوف	٢١٥	٢١
ذمة	لغة	١٧٣	٢٢	الغرض	الغرض	٢١٩	٧
الاغلة	الانملة	١٧٥	١٥	تعلق	تتعلق	٢١٩	١٨
لشيء	شيء	١٧٩	٨	او الاجماع	والاجماع	٢٢٥	١٩
ليوطن	ليوطن	١٨٣	١٥	دلالة	دلالته	٢٢١	٤
المفضل	المفضل	١٨٤	١١	لتمكن	ليتمكن	٢٢٢	٢
لمجبول	المجبول	١٨٤	١٩	الرقاق	الرقاق	٢٢٢	٧
المحال	الحال	١٨٥	١٧	لتشتد	تشتد حكمه	٢٢٤	
الاصيل	الاصل	١٨٩	٢٩	حكمه عن	منتقيا حكمه عن	٢٢٤	١٨
البها ابغض	ابغض البها	١٩١	٣٩	بجايه	بجناحيه	٢٢٥	٢١
التلا	التلاوة	١٩٥	١٧	المقصود	المقصود	٢٢٩	٢٤
طيفور	طيفور	١٩٥	١٣	المشروطون	المشروطون	٢٢٧	١٣
يظر	يظهر	١٩٥	٢٥	بظاهر	ظاهر	٢٢٧	١٩
ويدعوا	على قدر ما يدعوا	١٩٧	٢١	فيؤسيها	فيؤيسها	٢٣٥	١٨
يلزم	يلزمه	٢٥٥	٢	المقضى	المقتضى	٢٣٥	٢٥
لاظاهر	للظاهر	٢٥١	٥	تلك هذا	تلك	٢٣٣	١
انتفاؤه	وانتفاه	٢٥٣	١	النسخ	النسخ	٢٣٤	٧
قتيل	قتيلا	٢٥٤	٢٣	مغنى	معنى	٢٣٤	٢٥
بالمغنى	بالمغنى	٢٥٧	٢٣	ترتبة	ترتبه	٢٣٥	٢٥
الحسى	الحس	٢٥٨	١٥	مزيف	مزيف	٢٣٩	١٩
لمطلب	العهد	٢٥٨	٢٩	اذا استعمل	اذا استعمل	٢٣٧	١١
الثبوت	الثبوت	٢١٥	١٧	لبعد	بعد	٢٣٧	١٥
				يها	ايها	٢٣٧	١٧

خطاء	صواب	صحى	سطور	خطاء	صواب	صحى	سطور
انباهم	انبياهم	٢٣٧	٢٥	النخفى	النخفى	٣١٢	٩
تحمله	محمته	٢٣٨	١٩	المستر	المستر	٣١٢	٢٥
بترك	بتكرر	٢٣٨	٢١	المجهول	المجهول	٣١٣	٩
اليمين	اليمين	٢٣٨	٢٢	النخفى	النخفى	٣١٥	١٤
سبب	بسبب	٢٣٩	٥	افرد	افرد	٣٢٥	٩
تها لك	تها لكه	٢٤٥	٤	مروان	مروان	٣٢٥	٢١
تقويمها	لتقويمها	٢٤٥	١٤	القرطبي	والقرطبي	٣٢٥	٢٩
كل	كلا	٢٤٧	٧	وتبخره	وتبخره	٣٢٤	٨
متحققة	متحققة	٢٥٤	١٧	خنف	خنف	٣٢٤	١٧
للجد	للجبر	٢٩١	٧	يروها	يروها	٣٢٩	٢٢
ابعض	بعض	٢٩١	١٤	ولابدنى	ولا	٣٢٧	٢٥
الداعى	الدواعى	٢٩٢	١٩	محو	نحو	٣٢٩	٤
لايكن	لايكن	٢٩٤	١٩	فجهر	فجر	٣٣٥	١٣
ريكن	يكون	٢٧٥	١٧	احدا	حدا	٣٣٥	١٤
شكون	شكورا	٢٨١	٤	النخفى	النخفى	٣٣١	٩
معتذر	متعذر	٢٨٨	١٥	او الخبر	او الخبر	٣٣١	١٧
اهل	اهلا	٢٩٢	٢٣	المشهور او	المشهور او لغير	٣٣١	١٧
الذبة	الذمة	٢٩٥	٣	الشهادة	الشهادة	٣٣٤	٢٢
شين	شيد	٢٩٩	١٥	الاسفرائنى	الاسفرائنى	٣٣٥	٩
فيه فمسلم	فيه مع ذلك	٣٥٥	٢	الشهاد	الشهاد	٣٣٥	١٥
يسمع	يسع	٣٥٣	٢١	اتى	التى	٣٣٨	١٩
بمنه ب	بحديث	٣٥٧	٩	كهن	كما كن	٣٤٥	١
وبالجمه	وبالجملة ما	٣٥٨	١٣	الرواية	الروية	٣٤٣	٢١
الشافعية	الشافعية	٣١٥	٣	واثبه	واثبة	٣٤٩	١
اى	ان	٣١٥	٢٥	اذ	اذا	٣٤٩	٤
سحاى	واسحاى	٣١١	٢٥	فقال	فقل	٣٥٢	٥

وانت فخير بان فى هذا الجواب اعترافا بنجواز الرد لما مضى والخير المشهور او

خطا	صواب	صفح سطور	خطا	صواب	صفح سطور
ربعية	ربيعه	٣٥٥ ٤	مجل	مجل	٢٥٥ ٩
نهبو	بناء	٣٥٩ ٩	الحلوة	الحلوة	٢١ ٢٥٥
كالغزالي	كالغزالي	٣٥٩ ١٩	يصور	يتصور	٢٥٤ ٤
اذا يبلغ	اذا لم يبلغ	٣٦٣ ٩	عند	عند	٢٥٥ ١٨
عرفتين	عرفتين	٣٦٧ ٣	سواء	سواء	٢٥٧ ١٥
ومقتضى	ومقتضى	٣٧٥ ٢٣	استخدم	استخدم	٢٥٨ ١٢
الاستثناء	الاستثناء	٣٧٩ ٤	حفظ	حفظ	٢٥٨ ١٥
للصور	للصور	٣٨٥ ٢٢	خفى	خفى	٢٥٨ ١٩
الباقلي	الباقلي	٣٨١ ٤	لا غير	غير	٢١٥ ٣
الغزالي	الغزالي	٣٨١ ٤	مختصرا	مختصرا	٢١٢ ١٩
القدس	القدس	٣٨٤ ١١	اهله	اهل	٢١٥ ٥
واشتغل	والشغل	٣٨٨ ١٣	لا تكفرهم	لم تكفرهم	٢١٩ ١٥
ايجاد	ايقاع	٣٨٨ ٢٢	علمية	عليه	٢١٨ ٢٢
ولا		٣٩٣ ١١	قليل	قيل	٢١٨ ٢٣
اتيها	اتيها	٣٩٣ ٢٢	يسمعهم	يسمعهم	٢١٩ ٥
الوثوق	مزيد الوثوق	٣٩٥ ٩	وعلى	ولا	٢١٩ ٨
كان	كانت	٣٩٥ ٩	فقرر	فقرر	٢٢١ ٣
الفخذ لا	الفخذ لا ن-	٣٩٩ ١٨	وغيرها	وغيرها	٢٢٣ ٢٣
الفخذ لا	ستر الفخذ لا		وقاس على	وقاس	٢٢٥ ١٥
فعلين	فعلين	٣٩٧ ١١	واما	وما	٢٣٢ ٥
علمه	عليه	٣٩٧ ١٩	مثلا	مثلا	٢٣٢ ١٩
اهو	اذ	٣٩٧ ٢٩			
لانه	لانه	٣٩٨ ٩			

Library of



Princeton University.



32101 077796488